

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (القرآن)  
هذه مواش معلقة على التوضيخ والتلويح  
سماء. ب

# التعليق

في حل  
التوضيخ والتلويح

الفتاح

الذي فيه منظوم احمد نعماني عن

مكتبة رشيدية

سنه ١٢٠٤

٧٩٦٢٢٦٦٦



إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (مَعْلَم)

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ (مَعْلَم)

هذه حواش معلقة على التوضيح والتمريح

سماة - ب

# تعلیق فی حل التوضیح والتلویح

فی حل

التوضیح والتلویح

اتقباد عزرا

ابو مبین منظور احمد نعمانی مبنی عن

الدین  
بالبجامه العربیه الانوریه حبیب آباد طاهر والی

بھادرپور - پاکستان

مکتبہ  
الارشاد  
کشمور  
۱۳۶۳ھ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مُصَنَّف کے حالات تہمید

تدریسی علمی مقام، گرامی قدر استاد المکرم حضرت مولانا منظور احمد صاحب نعمانی ہتھم مدرسہ عربیہ انوریہ جلیب آباد دامت برکاتہم اپنی علمی حیثیت میں تعارف کے محتاج نہیں بلکہ اپنی تدریسی ضیاء یا شیوں کی بدولت معروف و مشہور شخصیت ہیں۔ علما عظام آپ کی خداداد صلاحیتوں سے بخوبی واقف ہیں۔ وقتاً فوقتاً آپ سے تدریسی استفادہ کیا کرتے ہیں۔ بعض بعض کتب کے مغلق اور حل طلب مقامات کی توضیح و تشریح کیلئے آپ کی طرف رجوع فرمایا کرتے ہیں۔ رہے طلباء کرام ان کا کیا پوچھنا وہ تو آپ کے درس کے علمی و تحقیقی ضیاء اور سجدائی فیضاً انداز بیان پر پروانہ وار جمع ہوتے رہتے ہیں۔

خدا تعالیٰ شاہد ہے کہ جب بھی آپ اپنی درسگاہ میں مسند آراہ ہوتے ہیں۔ تو آپ کے ارد گرد طلباء کرام کا مجمع ہوتا ہے۔ آپ کے فیضانِ انہام و نفیسم میں اتنا جاذبیت اور محاسن پایا جاتا ہے کہ ہر نوعیت کی طبیعت کا طالب علم ذکی وغبی محو سماع نظر آتا ہے۔ اور ان کی خندہ پیشانی سے ظاہر ہو رہا ہوتا ہے کہ ہر ایک اپنی استعداد رکھ مطابق آپ کے بہرہ یاب ہو رہا ہے۔

آپ درس نظامی کے نصاب کے ہر فن میں امتیازی مہارت کے حامل ہیں۔ اور ہر کتاب کے عرائس کو منصفہ شہود پر لانے میں آپ کو تجسس اور دیرطولی حاصل ہے۔ آپ شیخ المقبول بھی ہیں اور شیخ المعقول بھی۔

آپ اتنا خوش قسمت اور خوش نصیب ہیں کہ آپ میں ان بہترین علمی خوبیوں اور جوہروں کو دیکھ کر مردم شناس ہستی شیخنا المعظم صاحب الشریعت والطرقت حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب گمانوی قدس اللہ سرہ نے اپنے وسیع حلقہ تلامذہ میں سے آپ کو ہی اپنا جانشین پسند فرمایا اور مدرسہ عربیہ انوریہ جلیبی گمرانماہ امانت جسے وہ اپنا اخروی سرمایہ سمجھتے تھے۔ آپ کے سپرد فرما گئے۔

غرض تدریسی اور علمی حیثیت میں تو آپ کا شمس فی کبد السماء میں۔

مقصود:

البتہ آپ کے نقش حیات مختصر اکچھ اس طرح سے ہیں جنہیں میں خود بتھامائے محبت لکھ

رہا ہوں اور لکھنا اپنی سعادت سمجھتا ہوں۔



**خاندانِ پیدائش:** نسب اور خاندان کے اعتبار سے آپ مستوی بلوچ ہیں۔ اوجہ شریف کے مضافات بستی مڑ مستوی کے دین شناس اور نیک سیرت گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کی ولادت یکم جنوری ایس ۱۹۰۵ء میں ہوئی۔ آپ کے والد ماجد بزرگوار کا اسم گرامی منشی محمد مراد خاں صاحب ہے۔ وہ صاحب بزرگ اور نیک کردار انسان تھے۔ ان کا کام بچوں کو پڑھانا تھا۔ پرائمری اُردو کے ماہر استاد تھے۔

## تعلیم

**قرآن مجید اُردو:** آپ کی تعلیم کی نیادی خشتِ اول آپ کے بابرکت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے رکھی اور ایسی صیح رکھی جو محمد اللہ تبارک و تعالیٰ سیدھی پہنچی۔ پرائمری اُردو اور قرآن مجید آپ نے اُن سے پڑھا۔

**فارسی:** فارسی کی تعلیم آپ نے وقت کے بزرگ، ماہر فارسی الاستاذ حاجی محمد حیات خاں صاحب دامت برکاتہم سے حاصل کی۔

**عربی:** عربی کی ابتدائی کتابیں آپ نے ذکی اور فطین الاستاذ اکمل صاحب السلوک حضرت مولانا شمس الدین صاحب ترنڈوی دامت برکاتہم کے پاس پڑھیں۔

عربی کی وسطانی اور انتہائی کتابیں ماسوائے کتب معقولات کے اکثر و بیشتر تو علمی مربی محسن اعظم استاذ العلماء حضرت مولانا جلیل اللہ صاحب گمانوی قدس سرہ کے پاس پڑھیں۔

البتہ ان درجوں کے دوران تعلیم کچھ عرصہ بستی درخواست میں شیخنا المعظم المحدث حافظ الحدیث حضرت مولانا محمد عبد اللہ صاحب درخواستی دامت برکاتہم کے پاس اور کچھ عرصہ مدرسہ عربیہ قاسم العلوم گھومکی (سندھ) میں فیض وقت الشیخ الماہر حضرت مولانا عبد الرزاق صاحب آف تجہ عباسان قدس سرہ کے پاس اور کچھ عرصہ مدرسہ عربیہ مفتاح العلوم محل حمزہ میں شیخ التفسیر والحديث استاذ العرب والعجم حضرت مولانا خیر محمد صاحب مہاجر مکی قدس سرہ کے پاس بھی پڑھتے رہے ہیں۔

**دارالعلوم دیوبند:** دورہ حدیث شریف پڑھنے کیلئے آپ غالباً شوال ۱۳۵۹ھ میں دارالعلوم دیوبند لا زالت دارالعلوم دیوبند، شمشوہا بازغہ میں چلے گئے۔ اخیر شعبان ۱۳۵۹ھ تک آپ مبارک اور مسعود دارالعلوم میں وقت کے صلحاء اور اولیاء اساتذہ اور شیوخ کے پاس کتب حدیث پڑھنے کی سعادت حاصل کرتے رہے۔

دارالعلوم میں جن عظیم المرتبت اساتذہ اور جلیل المنقبت اولیاء علمائے امت سے آپ کو شرف تلمذ حاصل ہوا۔ اُن

میں شیخ العرب والعجم ولی وقت شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی شیخ المعقول والمنقول حضرت مولانا محمد امجد علی صاحب بیادوی شیخ الادب والفقه حضرت مولانا عزیز علی امر دہوی مفتی عظم حضرت مولانا محمد شفیع صاحب عثمانی جیسے کابرین اور اولیاء وقت شامل ہیں۔ رحمہم اللہ تعالیٰ

دارالعلوم دیوبند میں دورہ حدیث شریف پڑھنے کے بعد معقولات پڑھنے کیلئے آپ شیخ المعقول حضرت مولانا عبدالحق صاحب نڑھالوی قدس سرہ کے پاس نڑھال میں چلے گئے۔ معقولات کی مزوجہ درسی کتابیں آپ نے ان سے پڑھیں۔ ایک سال آپ ان کے زیر سایہ رہ کر تکمیل فنون کر کے وطن واپس آ گئے۔

آپ مدرسہ عربیہ انوریہ حبیب آباد گمانی کے مایہ ناز خستہ رخ اور فاضل دارالعلوم دیوبند ہونے کے علاوہ علامہ جامعہ عثمانیہ ریاست بہاول پور اور مولوی فاضل پنجاب بھی ہیں۔

طبیعت کے نہایت ہی ذکی اور فطین ہیں۔ طالب علمی کے زمانہ میں آپ اپنے ہم سبق احباب سے فائق رہے ہیں۔ دیتے گئے امتحانات میں معیاری نمبرات حاصل کر کے کامیاب ہوتے رہے ہیں۔

تحصیل علم سے فراغت کے بعد غالباً ۱۳۳۳ھ میں تدریس کا کام شروع فرمایا۔ ابتدا میں حضرت مولانا نظام الدین کی خواہش پر آپ اپنے گرامی استاذ حضرت گمانوی قدس سرہ کے حکم سے مدرسہ عربیہ انوریہ میں مدرس بنے تقریباً ایک سال وہاں رہے۔ پھر حضرت گمانوی قدس سرہ کے حسب ارشاد مدرسہ عربیہ انوریہ حبیب آباد گمانی میں مسند آراتے تدریس ہوتے اور پتالیس سال کے عرصہ میں تقریباً تیس سال آپ اپنے گرامی تدریس حضرت گمانوی قدس سرہ کے زیر سایہ تدریس میں مشغول رہے ہیں۔

مدرسہ جس نوعیت کا رہا خواہ پڑھتویٹ یا سرکاری ہر حال میں آپ نے مدرسہ کا ساتھ دیا۔ صاحب دل استاذ کے گلاس ہوتے علمی پودے کی آبیاری کر کے اُسے ہر حال میں ٹھہر دیتے تھے۔ بڑے بڑے ملحد کسل کی طرف سے بڑی تنوہ کے ساتھ آپ کو درخلا یا گیا مگر قربان جائیے آپ کی وفا شعاری پر کہ آپ نے غریب مدرسہ اور صاحب دل خرقہ پوش بوریا نشین گرامی قدر استاذ کا ساتھ نہ چھوڑا۔ اس وفا شعاری کا صلہ دنیا میں آپ کو بصورت علمی فیضان عام ونیک نامی مل رہا ہے۔ اور آخرت میں بھی انشاء اللہ بفضلہ العظیم اضواءاً مضاعفاً ہوگا۔

تدریسی شہرت اور فیضان عام میں گو آپ کی محنت اور طبیعت رسا کا دخل ضرور ہے مگر اس میں بھی شک نہیں کہ حضرت گمانوی قدس سرہ کے تیس سالہ سایہ عطوفت میں آپ پروان چڑھے ہیں۔ آپ کی وفا شعاری اور اطاعت کیشی کی بدولت ان کی شفقت اور دھامیں بھی آپ کے شامل حال رہی ہیں۔ یہ موتی وجوہ گراں بہا رو تابدار اس صاحب دل گرامی قدر استاذ کی دعاؤں سے بنا ہے بقول عارف رومی رحمۃ اللہ علیہ

گر تو سنگ خار او بر مر بوی چون بصاحب دل رسی گو ہر شوی

**تکلامذہ:** اس پندرہ سال کے عرصہ میں مدرسہ عربیہ انوریہ کے محل وقوع اور دیہاتی ماحول کے لحاظ سے سیکڑوں طالب علموں نے ہمیں بلکہ ہزاروں طالب علموں نے آپ سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ ان میں سے کچھ ایسے بانیب اور سعادت مند ہیں جو اندرون دیرون ملک معیاری مدارس میں مسند اُراتے تدریس میں۔ اور درجہ علیا کے اساتذہ میں شمار ہوتے ہیں۔

**اساتذہ سے تاثر:** آپ کے اساتذہ کرام اپنے اپنے درجہ کے لحاظ سے آفتاب اور ماہتاب ہیں۔ آپ کا ذہنی شیشہ بھی ایسا صاف و شفاف ہے کہ آپ میں اپنے اساتذہ کرام کا علمی پرتو اور عکس پایا جاتا ہے۔ منقولات میں آپ حضرت مفتی اور حضرت گمانوی رحمہم اللہ کا عکس نظر آتے ہیں اور معقولات میں حضرت نرہاوی رحمۃ اللہ علیہ کا۔ آپ کا درس معقولات تو اتنا شہرت یافتہ ہو چکا ہے کہ جس طرح آپ کے استاذ شیخ کے پاس معقول پڑھنے والے طلباء ملک کے گوشہ گوشہ سے جوق درجوق

آتے تھے۔ بعینہ اسی طرح آپ کے پاس بھی پنجاب کے علاوہ، سندھ، سرحد، بلوچستان اور ایران و افغانستان سے ہر سال طلباء جوق درجوق اور گروہ درگروہ آتے رہتے ہیں۔ اور اپنی اپنی استعداد کے مطابق بہرہ اندوز ہو کر اپنے اپنے وطنوں کو واپس جاتے ہیں۔

**تصنیف:** آپ نہ صرف یہ کہ باکمال مدرس ہیں بلکہ مصنف بھی ہیں۔ آپ نے منطق کی مشہور و معروف و مشکل ترین کتاب قاضی مبارک کی شرح ”التحفة النعمانیہ علی شرح السلم الکوفامویہ“ تصنیف فرمائی ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے علمی حلقوں میں قبولیت حاصل کر چکی ہے۔ اور علم التفسیر میں معروف و مشہور کتاب بیضاوی شریف کی شرح ”الہدیۃ النعمانیہ فی حل التفسیر البیضاویہ“ تصنیف فرمائی۔ جو طلباء اور علماء کرام کے حلقہ میں شرف قبولیت حاصل کر چکی ہے۔ حال ہی میں اصول فقہ کی مشہور ترین کتاب التوضیح والتعلیق کی شرح ”التعلیق الفیض فی حل التوضیح والتعلیق“ تصنیف فرمائی ہے جو اس وقت آپ کے زیر نظر ہے۔ یہ بھی انشاء اللہ العزیز علماء کرام کے حلقوں میں شرف قبولیت حاصل کرے گی۔ اور وفاق المدارس کے امتحانی طلباء کے لئے بے حد مفید ثابت ہو کر انہیں امتحان میں درجہ عالیہ کے حاصل کرنے میں مہین و مدد ثابت ہوگی۔

**بیعت:** آپ کی بیعت اپنے شیخ اکھدیت حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس سرہ سے ہے۔ اور ان سے آپ کو فیضان نظر حاصل ہے۔ مزید براں اپنے شیخ و استاذ حضرت گمانوی قدس سرہ اور ان کی وفات کے بعد اپنے مرشد اور عرفان مہربانی حضرت مولانا عبدالقادر صاحب راتے پوری اہمد کے پاس جایا کرتے تھے۔

آپ بھی ان کے پاس جاتے تھے ان بزرگوں کی صحبت بابرکت اور نظم کیما اثر سے بھی مستفیض ہوتے رہے ہیں۔

**سادگی :** آپ میں اپنے مربي شیخ اور استاذ حضرت محمد انوی رحمۃ اللہ علیہ کی طرح نہ تصنع ہے اور نہ خود ساختہ رکھ رکھاؤ بلکہ نری سادگی ہی سادگی ہے۔ اس سادگی میں آپ ہو بہو ان کے پورے عکس اور پرتاؤ ہیں۔

### دُعَا وَالتَّجَامُع

بارگاہ ایزد متعال میں بصدعجز وانکسار التجماع ہے۔ کہ آپ کی حیات و عافیت میں برکت پاوے اور آپ کا سایہ عطوفت ہمارے سروں پر دیرگاہ سلامت رکھے اور ہمیں (تلامذہ) زیادہ سے زیادہ مستفیض ہونے کا موقعہ ارزانی فرما دے۔

اللّٰهُمَّ مَتِّعْنَا بِطَوَّلِ حَيَاتِهِ وَعَافِيَتِهِ وَضَاعَفْ ثَوَابَ حَسَنَاتِهِ  
بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ۔

يَا رَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا اَبَدًا عَلَى حَبِيبِكَ خَيْرِ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ  
اَزْ مَنْ دُعَاهُ وَزَجَلَهُ جِهًا اَمِينًا بِار۔ يَرْحَمُ اللّٰهُ عَبْدًا قَالِ اَيْنَا

بندہ ناچیز محمد عبد اللطیف عفا اللہ عنہ

۲۱ نومبر ۱۹۹۰ء



ملنے کا پتہ

حافظ عبد المجید ناظم جامعہ عربیہ اسلامیہ حبیب آباد  
ڈاک خانہ ترندہ محمد نیاہ۔ بھادلوپور۔ پاکستان۔

فون: ۴۲۲۶۳۱  
مکتبہ الرشیدہ سرکی روڈ  
کوئٹہ

# تصحیح اغلاط التعلیق الفسیح

| صفحہ نمبر | سطر نمبر | غلط عبارت               | درست عبارت                 | صفحہ نمبر | سطر نمبر | غلط عبارت                | درست عبارت                  |
|-----------|----------|-------------------------|----------------------------|-----------|----------|--------------------------|-----------------------------|
| ۳         | ۱۶       | اجماع و آراء            | اجماع آراء                 | ۹۴        | ۱        | کہ اکل واحد              | کہ کل واحد                  |
| ۱۷        | ۷        | بغیر نعمتہ              | بغیر النعمتہ               | ۱۲        | ۱۲       | یکون اشخص                | یکون اشخص                   |
| ۲۲        | ۱۶       | مذکور ہے                | مذکور ہے                   | ۹۵        | ۲        | معرفت                    | معرفت                       |
| ۲۹        | ۷        | مثل کلمہ کشبجہ          | مثل کلمہ طیبہ کشبجہ        | ۶         | ۶        | للیقتضی الجمل            | للیقتضی الجمل               |
| ۳۲        | ۲۰       | مصنف فیہا               | مصنف فیہا                  | ۱۹        | ۱۹       | تبتقط                    | تبتقط                       |
| ۴۸        | ۲۱       | صدق علیہ اخذ            | صدق علیہ اخذ               | ۹۶        | ۱۰       | جیسے صناعتہ              | جیسے صناعتہ                 |
| ۶۰        | ۷        | نہ یحرم کیونکہ          | نہ یحرم میں کیونکہ         | ۹۷        | ۵        | احکام شرعیہ پر اجماع علم | احکام شرعیہ علیہ کے علم کو  |
| ۷۰        | ۷        | کہ کلام کو              | کہ کلام نفسی کو            | ۶         | ۶        | شرعیہ پر اجماع متفقہ     | شرعیہ پر اجماع متفقہ        |
| ۷۰        | ۸        | ہنیں کیا جاسکتا         | ہنیں کہا جاسکتا            | ۱۵        | ۱۵       | النازلہ نہ ہونا          | النازلہ نہ ہونا             |
| ۸۶        | ۶        | وارد نہیں ہوتا          | وارد نہ ہوتا               | ۱۹        | ۱۹       | مسائل اجماعیہ            | مسائل اجماعیہ               |
| ۸۷        | ۱۱       | ان کا حسن               | ان کے حسن                  | ۲۳        | ۲۳       | قیاسیہ کو تقابہ فقہ      | قیاسیہ تو تقابہ فقہ         |
| ۸۷        | ۷        | ضائع یہ مصنف            | ضائع مصنف                  | ۹۸        | ۹        | علم کوج الملکہ           | علم مع الملکہ               |
| ۸۸        | ۳        | اس بعض                  | اس کا بعض                  | ۱۹        | ۱۹       | یبلغ بعدہ                | یبلغ بعدہ                   |
| ۸۸        | ۲        | تخصیو بد صلاحیت         | تخصیو یعنی صلاحیت          | ۹۹        | ۲۵       | الوحی میں درج            | الوحی میں درج               |
| ۸۸        | ۵        | قرب                     | قرب                        | ۱۰۰       | ۱۸       | دن بدن پر ہوتا           | دن بدن پر ہوتا              |
| ۸۸        | ۶        | ولا یراد انہ کیون       | ولا یراد انہ کیون          | ۲۳        | ۲۳       | تزدید                    | تزدید                       |
| ۸۹        | ۱۸       | نفسانیہ                 | نفسانیہ                    | ۱۰۱       | ۶        | اعراض                    | اعراض                       |
| ۹۱        | ۱۱       | لگا کر دن سے            | لگا کر ان سے               | ۱۰۲       | ۱۶       | مقطوعیہ تو ثبوت          | مقطوعیہ تو ثبوت             |
| ۹۱        | ۱۶       | اشاعرہ جو               | اشاعرہ نے جو               | ۲۵        | ۲۵       | ہو جائے گا ہذا           | ہو جائے گا ہذا              |
| ۹۲        | ۲۱       | کل مجموعی طور پر        | کل مجموعی پر               | ۱۰۵       | ۲۳       | کہ وہ مندو ہے مکر وہ ہے  | کہ وہ مندو ہے اور مکر وہ ہے |
| ۹۳        | ۲        | یعنی بت                 | یعنی ضربت                  | ۱۰۶       | ۲۵       | کہ وہ تک پہنچ جاتا ہے    | کہ وہ تک پہنچ جاتا ہے       |
| ۹۳        | ۵        | کل مجموعی یا کل انفرادی | کل مجموعی ہو یا کل انفرادی | ۱۰۷       | ۲۵       | فکل یا یجب العمل بتلفظ   | فکل یا یجب العمل بتلفظ      |
| ۹۳        | ۲۳       | خود مقتضی               | خود مقتضی                  | ۱۰۷       | ۳        | فکل یا یجب العمل بتلفظ   | فکل یا یجب العمل بتلفظ      |

| صفحہ برسر | غلط عبارت             | درست عبارت               | صفحہ برسر | غلط عبارت                     | درست عبارت                    |
|-----------|-----------------------|--------------------------|-----------|-------------------------------|-------------------------------|
| ۱۰۷       | اور من                | اور ظن                   | ۱۲۹       | جیت الزجب ہے بکت              | جیت الزجب ہے بکت              |
| ۱۰۹       | لن تجتمع امتی         | لن تجتمع امتی            | ۱۲۹       | اور قدرة واراده               | اور قدرة واراده               |
| "         | لواستدلال             | لواستدلال                | "         | نظر واراده                    | نظر واراده                    |
| ۱۱۰       | اقسام کا معنی مقسم    | اقسام کا معنی مقسم       | ۱۵۱       | الغلب هو القرآن للتراخی       | یہاں یہ عبارت کاٹ دیں         |
| ۱۱۱       | هو المردون            | هو المردون               | "         | الرسول کے زیادہ مشہورہ        | تفسیر بنا کر کہا ای القرآن    |
| "         | انه لا لقی            | انه لا معنی              | "         | بہذا بنما جاتا ہے۔            |                               |
| ۱۱۲       | اکا طرف منفی ہو       | اس کی طرف منفی ہو        | ۱۵۲       | رسول اللہ                     | رسول صلی اللہ علیہ والہ وسلم  |
| "         | مؤثر فی الفرج ہوتا ہے | مؤثر فی الفرج ہوتا ہے    | ۱۵۳       | نکل کر میسر از کمال           | نکل کر میسر از کمال           |
| ۱۱۳       | القیاس کا دل          | القیاس کی حکم دل         | ۱۵۴       | بین المعینین ہے               | بین المعینین ہے۔              |
| ۱۱۴       | درجہ محال ہوتا ہو علم | درجہ محال ہوتا ہے بر علم | ۱۵۸       | مانقل الباقین                 | مانقل الباقین                 |
| ۱۱۶       | حلی اقترائی           | حلی اقترائی              | ۱۶۰       | قرآن کا اطلاق کلام            | قرآن کا اطلاق کلام            |
| ۱۱۷       | کلیہ مندرج ہے         | کلیہ میں مندرج ہے۔       | ۱۶۱       | قدرة کے ماضی                  | قدرة کے ماضی                  |
| ۱۲۰       | ایک شئی کسی           | ایک شئی کا کسی           | "         | اگر تمیز ہوتی ہے۔             | اگر تمیز ہوتی ہے۔             |
| ۱۲۱       | اشارہ شلاً            | اشارہ ہے مثلاً           | ۱۶۲       | مقصودہ جو                     | مقصودہ جو                     |
| ۱۲۲       | فی موضع النقی عارہ    | فی موضع النقی عارہ       | "         | ہو تو پھر                     | ہو تو پھر                     |
| ۱۲۳       | قضایا کلیہ جو         | قضایا کلیہ میں جو        | "         | زید اور عمر دے                | زید اور عمر دے                |
| "         | کتب اصول مباحث        | کتب اصول میں مباحث       | "         | علی والشخصی                   | علی ان الشخصی                 |
| ۱۲۴       | موضوع علم پر ہو گا    | موضوع علم ہو گا۔         | "         | اشارہ دیر کے                  | اشارہ دیر کے                  |
| ۱۲۷       | لفظ اثبات سے          | لفظ اثبات جملہ سے        | ۱۶۶       | ہوتا بلسان جبریل              | ہوتا بلسان جبریل              |
| ۱۲۸       | مصنف ۷ تفسیر          | مصنف نے تفسیر            | "         | معلوم ہو کہ                   | معلوم ہو کہ                   |
| ۱۳۲       | العلم نے لغز          | ہل علم نے لغز کی ہے      | ۱۷۵       | جمع اللو فی السلك             | جمع اللو فی السلك             |
| ۱۳۵       | کے اعتراض میں         | کے اعتراض میں۔           | ۱۷۷       | قرآن مجید میں نہیں            | قرآن مجید میں نہیں            |
| "         | یہ اعتراض بھی         | یہ اعتراض بھی            | "         | اگر حقیقاً                    | اگر حقیقاً                    |
| ۱۳۶       | کسی جہتہ کی لحاظ      | کسی جہتہ کی لحاظ         | "         | قرآن کا بعض                   | قرآن کا بعض                   |
| "         | اور بیان لفظ          | اور یہاں لفظ             | "         | خفا صیفہ کی وجہ سے ہو گا پھر  | خفا صیفہ کی وجہ سے ہو گا پھر  |
| ۱۴۰       | الاخر ہو گا اگر       | الاخر ہو گا اگر          | "         | کی وجہ سے ہے تو کوئی کہتے ہیں | کی وجہ سے ہے تو کوئی کہتے ہیں |
| ۱۴۲       | موضوع ہوتی ہو وزیر    | موضوع ہوتی ہے جو زیر     | "         | اولنفسا، یا تو خفا نفس صیفہ   | اولنفسا، یا تو خفا نفس صیفہ   |
|           |                       |                          | "         | کی وجہ سے ہو گا پھر۔          | کی وجہ سے ہو گا پھر۔          |

| صفحہ نمبر | غلط عبارت               | درست عبارت                     | صفحہ نمبر | غلط عبارت              | درست عبارت             |
|-----------|-------------------------|--------------------------------|-----------|------------------------|------------------------|
| ۱۸۳       | اگر جمیع یا یصلح        | اگر جمیع یا یصلح               | ۲۳۴       | لا اتزوج النساء        | لا اتزوج النساء        |
| ۱۸۴       | مراد کثیرۃ مافوق        | مراد کثیرۃ مافوق               | ۲۳۸       | لجمع الافراد           | لجمع الافراد           |
| ۱۸۵       | مشترک ارتد              | مشترک ان تمام کو               | ۲۴۰       | سو کیوں ایجاب          | ہو کیونکہ ایجاب        |
| ۱۸۶       | کے ساتھ جواب ہے         | کے ساتھ کا جواب ہے             | ۲۴۲       | کے ساتھ چاہے           | کے ساتھ چاہے           |
| ۱۹۱       | معنی مراد تر            | معنی مراد ہو تر                | ۲۴۸       | سے تغیر ہو سکے تغیر من | سے تغیر ہو سکے تغیر من |
| ۱۹۲       | لیا ذمے اس جملہ         | لیا ذمے جو اس جملہ             | ۲۵۰       | قال لظنی نفسک          | قال لظنی نفسک          |
| ۱۹۳       | کے خلاف                 | کے خلاف                        | ۲۵۱       | نصار کا کہ             | نصار کا کہ             |
| ۱۹۴       | ما ترجیح من             | ما ترجیح من                    | ۲۵۹       | بلکہ یہ کام از         | بلکہ یہ کام از         |
| ۱۹۵       | نہیں ہو سکتا            | نہیں ہو سکتے                   | ۲۶۲       | ساک از قید             | ساکت از قید            |
| ۱۹۸       | یعنی ہیبت               | یعنی ہیبت                      | ۱۹        | دشمنہ ہے               | دشمنہ ہے               |
| ۲۰۰       | افراد ملکر              | افراد ملکر                     | ۲۶۵       | باقی رہی               | باقی رہی               |
| ۲۰۱       | اس تقسیم جو             | اس تقسیم ہے جو                 | ۲۶۵       | آیا کہ                 | آیا کہ                 |
| ۲۰۲       | یہ تعریف کہ ان المعرفۃ  | یہ تعریف احسن ہے کہ ان المعرفۃ | ۲۶۶       | اسی میں تحریر رقبہ     | اسی میں تحریر رقبہ     |
| ۲۰۳       | اعتبار نہ ہو کوئی قرینہ | اعتبار نہ ہو جیسے کوئی قرینہ   | ۲۶۷       | فیصل قولہ              | فیصل قولہ              |
| ۲۰۴       | ہو جائیگی               | ہو جائیگی                      | ۲۶۸       | جواز کے قائل           | جواز کے قائل           |
| ۲۰۵       | ظہر اول اس کے           | ظہر اول اور اس کے              | ۲۷۰       | کی تعلیل کر لی         | کی تعلیل کر لی         |
| ۲۰۶       | بخلاف العمل علی         | بخلاف العمل علی                | ۲۷۹       | شور فحش کی             | شور فحش کی             |
| ۲۰۸       | زوج اول کے نکاح         | زوج اول سے نکاح                | ۲۸۰       | دیا کہ قید سائتہ       | دیا کہ قید سائتہ       |
| ۲۱۴       | ما یقتاد لہ             | ما یقتاد لہ                    | ۲۸۱       | عدالت کی قید کے        | عدالت کی قید کے        |
| ۲۱۵       | مقصود کر دے گی          | مقصود کر دے گی                 | ۲۸۲       | وضع ہوتی تعدد          | وضع ہوتی تعدد          |
| ۲۱۸       | پاس زکوۃ حتی            | پاس زکوۃ حتی                   | ۲۸۳       | بالمعنی ہوتی ہے        | بالمعنی ہوتی ہے        |
| ۲۲۰       | جیسے لفظ                | جیسے لفظ                       | ۲۸۴       | وضع بہذا المعنی        | وضع بہذا المعنی        |
| ۲۲۱       | یہ کرجی ہو گی           | یہ کرجی ہو گی                  | ۲۸۵       | جب کہ معانی            | جب کہ معانی            |
| ۲۲۲       | جیسے کہ جنائی کا        | جیسے کہ جنائی کا               | ۲۸۶       | جمع بین معانی          | جمع بین معانی          |
| ۲۲۳       | تعلیل صحیح ہے           | تعلیل صحیح ہے                  | ۲۸۷       | موضوع نہ نہیں          | موضوع نہ نہیں          |
| ۲۲۴       | جیدہ احرار تو اس        | جیدہ احرار تو اس               | ۲۸۸       | لزوم ذہنی منفع الی     | لزوم ذہنی منفع الی     |
| ۲۲۵       | اس صورت میں عالم        | اس صورت میں عالم               | ۲۸۹       | بہرہ شرطیت کے ہو گا    | بہرہ شرطیت کے ہو گا    |



| صفحہ نمبر | صفحہ نمبر | غلط عبارت  | درست عبارت                     | صفحہ نمبر | صفحہ نمبر | غلط عبارت                  | درست عبارت                 |
|-----------|-----------|--|--------------------------------|-----------|-----------|----------------------------|----------------------------|
| ۲۸۲       | ۲۵        | کار قبۃ  | کار قبۃ                        | ۲۱۲       | ۲۴        | نسب منتفی ہر جائے          | نسب منتفی ہر جائے          |
| ۲۸۳       | ۷         | ہو جاتا ان   | ہو جاتا ہے ان                  | ۲۱۳       | ۲۴        | کے قول کی توجیہ کی ہے      | کے قول کی توجیہ کی ہے      |
| "         | ۱۳        | مالک کہہ   | مالک کہہ                       | ۲۱۸       | ۱۰        | استعمال ہوتی ہے            | استعمال ہوتی ہے            |
| ۲۸۵       | ۱۴        | واجب علی ترویج نہ ہوتی   | واجب علی الترویج نہ ہوتی       | ۲۲۰       | ۲         | اذا کر ثلث                 | اذا کر ثلث                 |
| ۲۸۶       | ۱۳        | خسرید نہ بیچ   | خسرید کر بیچ                   | ۲۲۲       | ۱۵        | قلنا اما الاول             | قلنا اما الاول             |
| "         | ۲۵        | صفحہ ۲۸۶ کی آخری سطر کا صفحہ ۲۸۷ کی آخری سطر کے ساتھ ملا کر پڑھیں پھر صفحہ ۲۸۷ کو شروع کریں۔ |                                | ۲۲۴       | ۱         | یہ مشارکتہ اس وقت          | یہ مشارکتہ اس وقت          |
| ۲۸۸       | ۱۴        | الذی یحسن فیہ  | الذی یحسن فیہ                  | ۲۲۵       | ۳         | یہ عبادہ محضہ ہے           | یہ عبادہ محضہ ہے           |
| ۲۸۹       | ۷         | کیا جاتا والمراد   | کیا جاتا ہے والمراد            | "         | ۴         | وجوب کی اہلیہ نہیں         | وجوب کی اہلیہ نہیں         |
| ۲۹۰       | ۹         | بمعنی نسبت احقاق   | یعنی نسبت احقاق                | ۲۲۷       | ۲۲        | اس لئے اندر اصل ہے         | اس لئے اس کے اندر اصل ہے   |
| ۲۹۱       | ۷         | ایراد و ارادہ کے   | ایراد و ارادہ کے               | ۲۲۹       | ۱         | ولعنی المستقبل             | ولعنی المستقبل             |
| "         | ۱۰        | اسد قوی فی الشجاعتہ  | اسد قوی فی الشجاعتہ            | "         | ۱۴        | الی التکلم ہے              | الی التکلم ہے              |
| "         | "         | مستعار منہ اور   | مستعار منہ ہو اور              | ۲۳۰       | ۹         | بائنہ ہر جائے کی           | بائنہ ہر جائے کی           |
| ۲۹۳       | ۴         | نخلہ میں طوبی مع   | نخلہ میں طوبی مع               | "         | "         | دو لغو ہر جائے کی          | دو لغو ہر جائے کی          |
| ۲۹۴       | ۱۳        | ہذا ابنی جب  | ہذا ابنی جب                    | ۲۳۱       | ۴         | کیونکہ ات میں              | کیونکہ النساء میں          |
| ۲۹۵       | ۲۰        | کہ محارز کیلئے   | کہ محارز کیلئے                 | "         | ۲۳        | ہے رولہ علی الف            | ہے قولہ علی الف            |
| ۳۰۲       | ۶         | تظیرہ قولہ علیہ السلام   | تظیرہ قولہ علیہ السلام         | ۲۳۲       | ۲         | بل لفان                    | بل لفان                    |
| ۳۰۳       | ۲۱        | بہ نسبتہ السکنی  | بہ نسبتہ السکنی                | ۲۳۴       | ۱۹        | ثم ان النسق الکلام         | ثم ان النسق الکلام         |
| ۳۰۵       | ۱۶        | بالتذکر اور عند الفوات   | بالتذکر اور عند الفوات         | ۲۳۵       | ۲۵        | الاشیاء کا افادہ           | الاشیاء کا افادہ           |
| "         | "         | صرف کفارہ  | صرف کفارہ                      | ۲۳۷       | ۵         | کے شبیہ حاصل               | کے شبیہ حاصل               |
| "         | "         | یعین کے بر بالعمین اور   | یعین کے بر بالعمین اور         | ۲۳۹       | ۵         | پاس اگر بلا تراخی          | پاس اگر بلا تراخی          |
| "         | "         | عند الفوات صرف کفارہ لازم ہوگا   | عند الفوات صرف کفارہ لازم ہوگا | ۲۴۰       | ۱         | ہیں ہوگا                   | ہیں ہوگا                   |
| ۳۰۸       | ۶         | ان کتب رجلاً   | ان کتب رجلاً                   | "         | ۷         | معنی الفایہ ہر جائے کا     | معنی الفایہ ہر جائے کا     |
| "         | ۹         | میں اولویتہ نہیں   | میں اولویتہ نہیں               | "         | ۲۲        | متعارفین کی بنا پر         | متعارفین کی بنا پر         |
| ۳۰۹       | ۱۱        | فائدہ بصرف الی   | فائدہ بصرف الی                 | ۲۴۸       | ۲۰        | کتاب اللہ پر زیادہ صمیم ہے | کتاب اللہ پر زیادہ صمیم ہے |
| ۳۱۰       | ۵         | الاقسام الثمانیہ   | الاقسام الثمانیہ               | ۲۵۱       | ۳         | غایتہ تھی مابین            | غایتہ تھی ترا قبل کے       |
| "         | ۲۵        | اسماء منقولہ کہیں  | اسماء منقولہ میں کہیں          | ۲۵۲       | ۹         | نوع متعارفین ہیں           | نوع متعارفین ہیں           |

| درست عبارت                  | غلط فقرات               | صفحہ | زمرہ | درست عبارت                 | غلط عبارت                  | صفحہ | زمرہ |
|-----------------------------|-------------------------|------|------|----------------------------|----------------------------|------|------|
| الکلام جو ہوئی              | الکلام جو ہوئی          | ۱۹   | ۴۰۱  | یقینی اور                  | بیمنی اور                  | ۱۲   | ۳۵۶  |
| وہ علت للحکم ہو             | وہ علت للحکم ہو         | ۲۵   | "    | بعضی ان شرطیہ اور          | بعضی ان شرط اور            | ۸    | ۳۵۷  |
| بالعموم مقتضی ہے۔           | بالعموم مقتضی ہے        | ۱۸   | ۴۰۴  | اتفق یتھما                 | اتفق یتھما                 | ۱۰   | ۳۵۸  |
| امام شافعی کے               | امام شافعی کے           | ۱۰   | ۴۰۷  | نیت ہوئی                   | نیت ہوئی                   | ۵    | ۳۶۰  |
| صرف واسطہ فی الاداء         | صرف واسطہ فی الاداء     | ۱۸   | ۴۱۰  | کیونکہ مسجد                | کیونکہ مسجد                | ۱۱   | ۳۶۳  |
| انہ لدیاس                   | انہ لم یامر             | ۷    | ۴۱۳  | فلا حل ہذا                 | فلا حل ہذا                 | ۱۲   | "    |
| ظاہر ہوتا ہے کہ امر         | ظاہر ہوتا ہے کہ امر     | "    | "    | اندر خفا و مراد            | اندر خفا و مراد            | ۳    | ۳۶۵  |
| یہ ظاہر کرنا مقصود ہے۔      | یہ ظاہر کرنا مقصود ہے۔  | ۱۲   | ۴۱۶  | یر بیان شافی دانی ہوتا ہے  | یر بیان شافی دانی ہے       | ۱۷   | ۳۶۷  |
| والاصرات                    | والاصرات                | ۲    | ۴۲۰  | کہ صاف اور صاف صالہ        | کہ صاف اور صاف صالہ        | ۲۲   | "    |
| کون و وجود                  | کون و وجود              | ۲۵   | "    | اور عقلا و اپنی            | اور عقلا و اپنی            | ۷    | ۳۷۱  |
| وجوب اور ایجاب              | وجوب اور ایجاب          | ۵    | ۴۲۲  | اور نہ ناشی بلا دلیل       | اور نہ ناشی بلا دلیل       | ۱۲   | "    |
| معنی کی جز ہے               | معنی کے جز ہے۔          | ۱۹   | ۴۲۳  | اور نہ استدلال             | اور نہ استدلال             | ۹    | ۳۷۴  |
| یہ متیقن فی المفرد ہے       | یہ متیقن                | ۲    | ۴۲۷  | ثابت ہونے میں چونکہ        | ثابت ہونے چونکہ            | ۲۲   | "    |
| تو عجز البعض                | تو عجز البعض            | ۲۰   | ۴۲۸  | شدہ حرمت کو                | شدہ حرمت کو                | ۲۰   | ۳۸۱  |
| اس قربت کی مثل              | اس قریب کی مثل          | ۲۲   | "    | یہ قاتل معذور ہے           | یہ قاتل معذور ہے           | ۳    | ۳۸۳  |
| شرائط وقت فوت ہو            | شرائط وقت فوت ہو        | ۶    | ۴۲۹  | لا الکتائر                 | لا الکتائر                 | ۲۲   | "    |
| اس وجہ سے کہ                | اس لیے کہ               | ۶    | ۴۳۵  | قتل مستامن اس              | قتل اس                     | ۲۲   | ۳۸۴  |
| کیا تھا وجہ                 | کیا تھا وجہ             | ۷    | "    | مقتضی ہے کہ قصاص           | مقتضی ہے قصاص              | ۲۱   | ۳۸۵  |
| یہ تکرار ہے ہذا ایک کر لائی | ہذا حکم تبدیل ہو جائیگا | ۱۸   | ۴۴۱  | کے ساتھ ثابت ہو سکتی ہیں   | کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتی  | ۱۸   | ۳۸۶  |
| ان یقبل عنی                 | ان یقبل عنی             | ۵    | ۴۴۸  | ولا یت ذل اور یہ خضایاں کے | ولا یت ذل اور یہ خضایاں کے |      |      |
| فی الدنیا یغلنی             | فی الدنیا یغلنی         | ۶    | "    | ساقہ ثابت نہیں ہو سکتی۔    | ساقہ ثابت نہیں ہو سکتی۔    |      |      |
|                             |                         |      |      | افتقار النفس مطلقہ صریح    | افتقار النفس مطلقہ صریح    | ۱۱   | ۳۸۷  |
|                             |                         |      |      | طے خودہ بالغ کے ساتھ       | طے خودہ بیع کے ساتھ        | ۲۲   | "    |
|                             |                         |      |      | اور نیز پر دلالت تضمنی     | اور نیز پر دلالت تضمنی     | ۱۷   | ۳۸۸  |
|                             |                         |      |      | کے اندر بھی نیت            | کے اندر بھی نیت            | ۲    | ۳۹۲  |
|                             |                         |      |      | تو دو متعل معانی           | تو دو متعل معانی           | ۷    | "    |
|                             |                         |      |      | لم یوجد باوجود اس بات      | لم یوجد باوجود اس بات      | ۵    | ۴۰۱  |
|                             |                         |      |      | ہے تو پھر                  | ہے تو پھر                  | ۶    | "    |



اللہم اغفر لکاتبہم ولین علیہ والدیہم

ولشیخہم اجمعین

محمد عبد اللطیف عفا اللہ عنہ  
طافروالی۔

۱۸ ربیع الاول ۱۳۱۲

فونڈ ۴۲۶۳۱  
مکتبہ الرشید  
سرکی روڈ  
کوئٹہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أحكم الدين القويم بالمحكات ونوره بسنة  
نبيه سيد الكائنات وشرقه بالاجماع والقياس والاجتهادات  
صلى الله تعالى على رسوله سيد البريات وعلى اله واصحابه  
القادة والسادات

افادة والسادة .  
 فيقول السيد الفقير الى الله الفنى **مظهور** احمد النعماني  
 هذه حواش معلقة على التوضيح والتلويح وارجو من الله الكريم  
 والرحيم ان ينفع به طلبة علم اصول الدين . ويجعله لي ذخيرة  
 سميدة مضيئة بنجاة تامة في يوم الدين . آمين .  
 اوضحت المتن بعد ان كتبت لفظ " قال المصنف "  
 في التوضيح . والشرح بعد لفظ قال الشارح في التلويح . وسميتها  
 " بالتلويح التفسير في محل التوضيح والتلويح " . وكان ذلك في شهر جمادى الثانية  
 من سنة التاسع بعد اربع عشرة مائة . قال الشارح في التلويح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْكَمَ بَكِتَابِهِ أَصُولَ الشَّرْعِيَّةِ  
الْفَرَاعِ شَارِحِ عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ نَے اپنی شرح کا افتتاح کرتے ہوئے تین بالتسمیہ کے بعد اللہ تعالیٰ  
کا حمد ادا کرتے ہوئے کہا الحمد لله توحید کو مختص باللہ عزیز کر کے اشارہ کیا کہ حقیقتاً مستحق حمد  
و ستائش صرف اللہ تعالیٰ ہے اور لفظ اللہ چونکہ ذات باری تعالیٰ کا علم ذاتی ہے اسلئے لفظ اللہ ہی  
اشارہ کیا کہ باری تعالیٰ مستحق حمد باستحقاق ذاتی ہے اور آگے چند اوصاف ذکر کر کے استحقاق صفاً  
کی طرف اشارہ کیا الَّذِي أَحْكَمَ الاحکام الاتقان یعنی ایک شئی کو مستحکم اور پختہ کرنا بکتابہ  
میں بار سبب ہے اصول جمع ہے اصل کی جسکامنی ہے یا مبتنی علیہ غیرہ الشریعۃ تم افقہ و  
غیرہ من العلوم الدینیۃ اللہ تعالیٰ نے جو احکام اپنے عباد کے لئے مشروع فرمائے ہیں بایں  
حیثیت کہ زلال رحمت کے پیاسوں کے لئے مورد اور مقام شرب ہیں ان کی شذذیۃ اور شذوۃ  
کہا جاتا ہے جیسے مشارع المار شاربین کا مورد ہوتے ہیں۔ اور یہی احکام مشروعہ بایں  
حیثیت کہ ان کی اطاعت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر جزائے کی تو انہیں



دین کہا جاتا ہے۔ بایں حیثیت ان کی امار اور کتابت کرانی جاتی ہے تو اسے ملتہ کہا جاتا ہے۔ مسمیٰ ایک ہے اور اختلاف حیثیات کیوجہ سے اسامی مختلف ہیں۔ الغلاء ای البیضاء الوضار الوضار لیس فیہ غفار ورفیع بخطابہ خطاب کا معنی ہے توجیہ الکلام نحو اکاثر چھ اس کلام کو بھی خطاب کہہ دیتے ہیں جس کے ساتھ خطاب واقع ہوا ہے یعنی یاتق بہ الخطاب۔ فروع الحنفیة ای ملتہ الحنفیة ای لماکتہ من الباطل الی الحق ویکمن ان تکن منسوبة الی سیدنا ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کما قال اللہ تعالیٰ فاتبع ملتہ ابراہیم حنیفا۔ السمحة ای السہلۃ لما فیہا من رفع الامر والاخلال التی کانت علی من قبلنا البیضاء لقایۃ وضوحها ونقاہا عن دلس الارتیاب۔ حتی اوضحت ای صارت کلمتہا الباقیۃ ای کلمۃ الترحید۔ راسخۃ الاساس۔ راسخہ بمعنی مضبوط و مستحکم اسس اصل اور بنیاد کو کہتے ہیں۔ شامخۃ البناء۔ ای عالیۃ بنا رہا کثیر طیبۃ اصلہا ثابت و فرعہا فی اسماں جیسے تفسیر میں آیا ہے کہ شجرہ طیبہ سے مراد غلہ ہے جیسے اس کی جڑیں گہری اور مضبوط ہوتی ہیں اور شاخیں آسمان کی جانب اونچی اسی طرح کلمہ طیبہ کے اصول مستحکم اور فروع نہایت بلند ہیں بالذلل العقلیۃ والمقلیۃ حاصل یہ کہ اصول بشریۃ میں شرعیۃ سے مراد دین اسلام ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے عباد کیلئے مشروع فرمایا اور اصول سے مراد لقائد الدینسیہ میں اور احکام سے مراد مستحکم اور پختہ کرنے سے تو عقائد دینیہ کو اپنی کتاب سے اللہ تعالیٰ نے مستحکم فرما دیا اگرچہ عقائد دینیہ کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہوتا ہے انکا ثبوت کتاب اللہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ کا ثبوت موقوف علی العقائد ہے کیونکہ جب تک وجود الہ اور اس کی صفات از قسم کلام اور ارسال رسل کا اعتقاد اور استرار نہ ہو تو کتاب اللہ کیسے ثابت کی جاسکتا ہے جو خدائے تعالیٰ کے وجود کا قائل نہیں ہے یا اسکی صفات کا قائل نہیں ہے وہ کتاب کا کتاب اللہ ہو نا کہاں تسلیم کر سکتا ہے۔ لہذا اصول عقائد کا ثبوت موقوف علی الکتاب نہیں ہے۔ ورنہ تو دور لازم آئیگا البتہ عقائد من حیث الاعتقاد موقوف علی الکتاب ہیں یعنی عقائد معتد بہا اور صحیح ہوتے ہوں گے جب کتاب اللہ کی روشنی کے مطابق ہوں ورنہ تو حکمت الہیہ والے حکماء بھی بحث عن العقائد کرتے ہیں چونکہ وہ وحی الہی کے نور کے مطابق نہیں ہے اس لئے معتد بہا نہیں ہیں تو عقائد چونکہ انکا اعتداد ثابت من الکتاب ہوتا ہے تو گویا ان کا استحکام کتاب اللہ عزیز سے ہوا اس لئے حکم بکتاہہ کہا اثبت نہیں کہا دوسرا فقرہ رفع بخطابہ ان میں رفعت سے مراد اعلیٰ قدر اور رفعت مرتبہ فی القبول ہے اور خطاب سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال الکلیفین مراد ہے اور فروع الحنفیۃ میں فروع سے مراد

احکام عملیہ ہیں۔ بہر حال ان کی رفت مرتبہ فی القبولیت خطاب اللہ العزیز لہلک لمبین کے ساتھ حاصل ہے۔ مکملہ الباقیہ کلمہ سے مراد کلمہ شہادت ہے جو اسنہ عباد پر الی یوم القیمہ باقی رہیگا اور اس کلمہ کی اساس ایمان اور تصدیق قلبی ہے چونکہ کلمہ شہادت استدار باللسان ہے آخر اقرار کی صحت عند الشرع موقوف علی تصدیق ہے اور رسوخ سے مراد طینان قلب اور اذعان جان ہے اور شامتہ البنا میں بنا سے مراد اہل الصالح ہے جو استدار کی فرع اور نتیجہ ہے، تو اساس کلمہ کے رسوخ کو مرتب کیا علی حکام اصول الشریعۃ، ارتفاع بنا کو مرتب کیا علی رفع شروع الخفیہ علی طریقۃ اللغۃ و النشر المرتب۔ او قد من مشکوٰۃ اللہ او قد من الایقان بمعنی اثنی عشر حقن ارادہ الاظہار مشکوٰۃ النکۃ الخیر النافذۃ الی یوم القیمہ اسراج لفظ مشکوٰۃ استعارہ لصدور النبی صلی اللہ علیہ وسلم و قلبہ ہے مشکوٰۃ جو مشبہ بہ ہے ذکر کیا اور مراد صدر النبۃ ہے جو مشبہ بہ ہے تو استعارہ مصرعہ ہوگا اور سراج سے مراد احادیث و سنت کے الفاظ ہیں اور انوار سے مراد ان کے منظومات اور مفہومات ہیں۔ ادقہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے جس کے اندر اثر ہے کہ احادیث اور سنت کا القاء بھی من جانب اللہ ہے جیسے فرمایا و ما یقل من الہوی ان ہو الادوی یوحی۔ و اوضح لاجماع الامراء علی اقتفاء اسی اتباع آثار ہادی اکمل است۔ قیاساً و منہاجاً۔ اسی طریقہ واضحاً تو براءۃ استہلال کے طور پر اصل اربعہ کا بالترتیب ذکر کیا۔ احکم بکتبہ میں کتاب اللہ کا مشکوٰۃ سنت میں سنت پھر اجماع اور پھر قیاس کا ذکر فرمایا حق صافدت بتار الخطاب ای وحدت ایتقاد و ایضاً پر یہ مرتب ہے۔ بحار علوم اور حدی کا متلاطم ہونا او قدر پر مرتب ہے اور رائت النکس اوضح پر مرتب ہے یعنی مشکوٰۃ سنت سے علوم و ہدی کے بحار متلاطم ہوئے اور اجماع و آثار کے لئے رجب قیاس و منہاج کی توجیع ہوئی تو لوگوں نے دین اسلام میں جوق در جوق داخل ہونا شروع کر دیا۔ والصلوۃ حد کے بعد یہ صلوة علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو اس کتاب اور مہمہ خفیہ کے وصول الی لب ادا کا ذلیہ اور وسیلہ ہیں لہذا رفت الگ ذکر کر کے مطابق بعد الحمد صلوة کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے علی من ارسلہ لسا طع الحجۃ معواناً و ظہیراً۔ سطرع بمعنی ارتفاع ہے اور ساطع کی اضافت لطرف الحجۃ اضافۃ صفت الی اوصاف ہے اسی بحجۃ بساطۃ اور لسا طع کی جار مجرور معواناً کے متعلق ہے اور بحجۃ ساطع سے قرآن حکیم کتاب اللہ العزیز مراد ہے اور معواناً صیغہ مبالغہ ہے بمعنی کثیر الامونۃ اور ظہیر بمعنی استمرار الاعانتہ کیونکہ صفہ کاشبہ دال علی الثبوت والدوام ہے معواناً اور ظہیر المنصوب علی الفعولیۃ ہیں اور اس صورت میں ارسال کے ضمن میں معنی جعل ہوگا جیسے قضین ہوتی ہیں اور اگر قضین نہ کیجائے تو پھر منصوب علی اکالیہ ہوں گے اسی ارسلہ حال کو نہ معواناً و ظہیراً للہجۃ بساطۃ۔

وجعلہ لواصح المحجة سلطانا نصيرا لمحبة جادة لطريق بشير ونذيرا نذيرا بمنى  
 ذا انذار او بمعنى منذر اور نصير بمعنى مفضل مستعمل ہے کما جار نے قول الشاعر امن ربحا  
 الداعي اسبح تو اسیں سبح بمعنی مسح ہے شمع علی من التزم ثم تراخی رتبی کیلئے رہے کیونکہ  
 صلوة وسلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اصالۃ ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر تبت  
 اغتنتم عدائی غنیمتہ فی شریف ساحتہ اس میں ہضافۃ صفتہ الی الموصوف ہے اصل میں ہے  
 فی ساحتہ اشریفہ ، ساحتہ الدارقارہ یعنی فناء دار کو ساحتہ کہتے ہیں یعنی صحن اور میدانی حصہ۔

حکامة الاستصحاب والاستحسان والکلمۃ اسم من التکریم بمعنی العظمۃ والتعظیم استصحاب جعل  
 اشیء مصاحبا لنفسہ یعنی اپنے لئے کسی کو صاحب اور ساتھی بنالینا والاستحسان عدائی حسانا ایک شیء کو  
 حسن شمار کرنا اور حسین سمجھنا حاصل معنی یہ ہے کہ صلوة نازل ہو ان حضرات پر جنہوں نے اپنے آپ  
 پر لازم کر رکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارات کے موافق طریق عرفان و معرفت پر دلالت اور  
 رہنمائی کرتے رہیں گے اور اس ہدایت اور رہنمائی میں جو تفصیلات ظاہرۃ البیان تھیں انکو مضبوطی کے ساتھ  
 تھاما اور پکڑا اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ساتھ شریف میں ان کو اپنا صاحب اور ساتھی  
 بنانے اور انہیں مستحق شہرت دینے کی کرامت اور فضیلت سے نوازا اسکو انہوں نے اپنے لئے غنیمتہ  
 شمار کیا۔ من المہاجرین والانصار۔ وہ حضرات جو ان اوصاف ثلثہ من الالتزام والاعتقاد  
 والاعتقاد کے موصوف تھے جو کہ مبہم تھے من المہاجرین والانصار کے ساتھ تبیین کر کے ازالہ ابہام  
 کر دیا۔ والذین اتبعوہم باحسان۔ اس کا عطف من التزام پر ہے اس سے مراد تابعین  
 اور تبع تابعین ہیں جو تاخر زمانی کیوجہ سے نعمت استصحاب و استحسان تو حاصل ذکر کے لیکن مہاجرو  
 اور انصار کی اتباع مستحسن طریق پر کی وہ اس صلوة میں درج ہیں اور احسان سے مراد یا تو عمل صالح ہو  
 یا وہی درجہ علیا ہے ان تسبہ اللہ کانک تراہ۔

وَبَعَثَ مَنْ كَانَ عَلَيْهِمْ الْأَصُولُ میں واؤ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ بعض اہل  
 اس لئے فان پر فاجزا یہ لائی گئی ہے یا واؤ عطف کی ہے لیکن ہوگا عطف بقصہ علی قصہ۔ عطف  
 جملہ علی جملہ اچھا نہیں ہے کیونکہ ما قبل میں انشاء حمد و صلوة ہے جو معنی جملہ انشاء یہ ہے اور وبعث  
 جملہ خبریہ ہے عطف خبریہ علی الانشاء ہو جائیگا جو مستحسن نہیں ہے اس لئے عطف بقصہ علی قصہ  
 بنایا جائے۔ شارح چونکہ یہ کتاب فن اصول فقہ میں تصنیف فرمائی ہے اس لئے تو یہاں سے علت تبیین فن  
 پیش کر رہے ہیں نہ مانتے ہیں کہ علم الاصول جو کہ جامع بین العقول والنقول ہے کیونکہ اس فن

کے اندر جن امور کے حالات کی بحث کیجاتی ہے بعض از قسم مقولات ہیں جیسے مباحث اجماع و قیاس اور بعض از قسم مقولات جیسے کتاب و سنت اور اسی طرح دلائل بعض از مقولات ہیں اور بعض از مقولات —  
 النافع فی الوصول الی مدارک المحصول یہ علم الاصول کی صفت ثانیہ ہے لفظ مدارک کا معنی  
 مواضع الادراک ہے لیکن مراد اس کے دلائل ہیں جن سے احکام حاصل ہوتے ہیں یعنی علم اصول جو نافع  
 سے فی الوصول الی ادلة الاحکام یا مدارک سے مراد قواعد کلیہ ہیں جو اثبات احکام میں کبریٰ قیاس بنتے  
 ہیں اور صغریٰ سہلۃ الحصول کے ساتھ مل کر اثبات احکام کا ذریعہ بنتے ہیں جیسے یوں کہا جائے کہ الصلوۃ ماموۃ  
 من الشارع اسکے بعد کبریٰ آئینہ کا کل نامور من الشارع واجب تو یہ کبریٰ اصول فقہ کا مسئلہ ہے اس تک پہنچنے میں علم الاصول  
 نافع ہے اور پھر اس کے ذریعے احکام فقہیہ تک وصول ہوگا۔ اجل مایتنسبہ۔ ان کی خبر سے  
 اور لفظ علم الاصول اس کا اسم ہے التسمیٰ بوسیدن يقال تسمت روح کبیاۃ بمعنی نیر حیات را یافتہ اور یہ فعل  
 متعدی ہے اور لفظ قبول اس کا مفعول ہے قبول القبول میں پہلا قبول بمعنی ریح اصباء ہے اور قبول  
 ثانی مصدر ہے بمعنی مقبولیۃ اور اضافۃ مشبہ بہ الی اشبہ ہے بمعنی مقبولیۃ بمنزلہ ریح اصباء کے ہے  
 کہ دونوں باعث راحت و مسرت ہیں۔ معنی یہ ہوگا کہ علم الاصول ان تمام اشیاء میں سے جن سے  
 احکام اور اثبات احکام پر باد مبارکیت کی چلتی تھی اجل اور عظیم ترین تھا۔ واعز ما یتخذ  
 لفظ یتخذ ماخوذ من الاتخاذ ہے جو متعدی الی المفعولین ہوتا ہے اس کا مفعول ضمیر مستتر ہے جو  
 علم الاصول کی طرف راجع ہو کر نائب فاعل ہے اور مفعول ثانی عقول العقول ہے اس میں عقول اول بمعنی ملجا  
 اور جائے پناہ کے ہے اور عقول ثانی بمعنی قوۃ مدرکہ ہے علام حق میں لفظ اعلام جمع ہے علم کی جو بمعنی رایہ  
 یعنی جھنڈا ہے اس فقرے کا معنی یہ ہوگا یعنی وہ اشیاء جن کو حق کے جھنڈے بلند کرنے کے لئے  
 میں عقول کی جائے پناہ بنایا جاتا تھا ان تمام میں سے علم الاصول اعز اور عزیز ترین تھا ان دو عقول  
 میں علم الاصول کی عظمت بیان کر کے اشارہ کر دیا کہ یہ فن اس لائق تھا کہ اس میں کتاب تصنیف  
 کی جائے تو علت تعیین فن ہو گئی اس کے بعد تنقیح و توضیح کی مدح کر کے علت تعیین متن پیش کر رہا  
 ہے یعنی یہ واضح کر رہا ہے کہ میں نے اس متن کو برائے تشریح کیوں متعین کیا تو منہ زبانا کہ —  
 ان کتاب التتبیح مع شرحہ تنقیح متن ہے توضیح کا مصنف نے پہلے اپنی کتاب  
 تنقیح لکھی جو اصول بزدوری کا خلاصہ تھی اور پھر اس تنقیح کی شرح کی جس کا نام توضیح ہے یہ  
 تنقیح مع التوضیح تصنیف تھی للامام امام من یقتدی بہ کو کہا جاتا ہے۔ والنحریں بہت بڑے  
 عالم کو تحریر کہتے ہیں کا نہ یخر کل مسئلۃ قرض علیہ علم الہدایۃ علم بفتح اللام بمعنی الراہیہ اور



جس میں جھنڈا یا پبلیکیشن بدایت اور رہنمائی فی اسل علیہ الدینسیہ میں بمنزلہ رایہ اور  
جبل کے متقاضی یہ اشیاء ہدایت سبیل میں مفید ثابت ہوتی ہیں اسی طرح ہدایت فی اساتل میں  
مفید تھا کا فادۂ کمال — عالم الدہرا یہ عالم بفتح اللام اس کائنات اور موجودات ماسوی اللہ کو  
علم بہا جاتا ہے درایت بمعنی اہم و فہم یعنی علم و سمجھداری کا ایک مستقل عالم ہے —

معدل میزان المعقول — معقول کی ترازو کو عدل و انصاف سے کہنے والا — ومنقح  
تنقیح کے معنی ہیں چھاننا اور صاف کرنا یعنی فروع و اصول کی تنقیح کر نیوالا ہسل میں مصنف کی دو کتابوں  
کی طرف اشارہ ہے ایک فی فن انطق جگہ نام قبیل البیزان ہے اور دوسری کتاب یہی  
جو اصول فقہ میں ہے — کتاب شامل — یہ خبر ہے ان کی اور کتاب تنقیح اسکا اسم تھا  
اب یہ تمام اوصاف کتاب تنقیح مع شرح اتر ضیح کے ہیں جو بصورت اخبار پیش کی گئی ہیں بلا  
تکلف ان اوصاف کے مغایم کتاب تنقیح پر بطور وصف مترتب ہو رہے ہیں اور مزید لطف  
یہ ہے کہ یہ سب اسماء کتب ہیں — وہی — الخلاصہ والمبسوط والواضح  
والنصاب والشکامل والخزانة والمنتخب والمکافی والبحر  
والمعیط والمستصفی والبسیط والکنز والوجیز والوشیط  
والکفایۃ والتقریب والتمہید والمیزان والنهاية و  
التدلیل والمنہاج والمبدیہ وکشف الاسرار والتحقیق<sup>۲۵</sup> و  
الامد والاقصو<sup>۲۶</sup> والتدقیق<sup>۲۸</sup> والمنازل والزیادات<sup>۳</sup> —

ترجمہ اس عبارت کا یہ ہے کہ یہ کتاب ایک ایسی کتاب تھی کہ ہر مبرسوط کے خلاصہ  
پر مشتمل ہو کر وافی بالمقاصد تھی یوں نہیں کہ خلاصہ میں کوئی مقصودہ بات متروک ہو جائے — اور ہر  
منتخب اور برگزیدہ امور کے خزانے میں سے یہ ایک نصاب کامل تھی اور تھی پوری کفایت کرنے والی  
اور ہر مدید و بسیط یعنی طویل و عریض مسائل اور کتب کی مستصفیٰ یعنی صاف سترے امور کے لئے  
یہ کتاب بحر محیط تھی اور ان تمام امور کا احاطہ کئے ہوئے تھی اور یہ کتاب ایک ایسا کنز اور خزانہ  
تھی جو اپنے ماسوائے و جیز و وسیط یعنی مختصر اور درمیانہ درجے کی کتب سے معنی اور بے  
پرولہ کر دینے والی تھی — فیہ کفایۃ اور میزان الاصول یعنی اصول و قواعد کی ترازو کو سیدھا  
اور درست رکھنے میں یہ کتاب بہت کافی تھی اور ان اصول کی مختلف اخصان کو چھانٹ اور مہذب  
کر کے پیش کرنے میں اس کے اندر پوری کفایت موجود تھی — ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖

وہو نہایت مبانی شروع کی تحصیل اور اس کے ارکان کی تعدیل میں یہ کتاب نہایت اور انتہا کو پہنچی ہوئی تھی مبانی سے مراد اولہ اور دلائل ہیں جو شروع پر قائم ہوئے ہیں اور ان اولہ کے ارکان وہی ارکان اولہ کتاب و سنت و جماع و قیاس ہیں =

فہر قد سلت اس درجہ تصنیف پیش کر رہے ہیں اصل میں سوال یہ ہوتا تھا کہ جب یہ کتاب اتنی اوصاف اور فضائل کے ساتھ متعین تھی تو ہر طالب علم براہ راست اس سے مستفید ہو سکتا تھا تو پھر آپ کو کس ضرورت نے تلویح کی تصنیف پر مجبور کیا تو فرمایا کہ قسم قد سلک یعنی اسرار تحقیق کو غائب کرنے میں اس نے منہاج بدیع اور طریق عجیب اختیار کیا تھا اور منار تدقیق کو بلند اور مرتفع کرنے میں غایۃ قصویٰ پرستی اور غالب ہوا تھا اور مع شریف اس کے ساتھ شریف زیادات موجود تھیں جن کو افکار کے ہاتھوں نے چھوٹا نہیں تھا۔ ولطیف نکات اور لطیف نکتے بھی اس کے اندر موجود تھے جن کے ساتھ اولوالبصار نے لوگوں کے اذان کے رتق و بوجہ نہیں توڑے تھے یعنی اولوالبصار سے ایسے نکتے لوگوں نے پہلے سننے ہوں ایسا نہیں تھا بلکہ مصنف کی ذہنی پیداوار تھے ولہذا اطلس جو کہ یہ فضائل مذکورہ کی جامع تھی اس سے بڑی مقبولیت اور شہرت حاصل تھی اور طراف و اقطار دنیا میں ایسے اڑ کر پہنچی جیسے امطار اور بارشیں کائنات کے کونے کونے میں پہنچتی ہیں اور امصار و بلاد میں امثال کی طرح یہ کتاب ضرب الشہر ہو گئی اور آفاق و انفاق میں اس نے شہرت کا حصہ وافر حاصل کر لیا۔ لا اشتہار الشہر صرف ایسے نہیں جیسے شمس کو نصف نہار میں درجہ شہرت حاصل ہے بلکہ اس سے زیادہ شہرت حاصل تھی ولہذا صاف فت یہ تلویح کی درجہ تصنیف کا تہ ہے صاف فت ای وجہ۔ جتنا نری مصدر می ہے بحذف منافی ظرف ہے ای وجہ وقت اجتہادی بماوراء النہر جار مجرور متعلق ہے اجتاز کیا تھا جو محبت کا مفہوم ہے لکھن من فضلاء یہ جار مجرور صاف فت کے متعلق ہے افندۃ بمعنی اقلوب یہ مفعول ہے صاف فت کا اور اگلے اس کے معطوفات اکباد، عقول وغیرہ سب مفعول بہ ہیں اپنے معطوف علیہ کے ساتھ مل کر تمہوی الیہ ای تیسل الیہ واکباد جمع ہے کبد کی بمعنی جگر ہائمتہ علیہ ہام الرجل ای عطش ہائمتہ کے معنی عطشان کے ہونے لیکن اس کے ضمن میں صریح کا مفہوم لے کر علیہ کے ساتھ متعدی کیا گیا معنی ہوگا

حریمت علی کشف الکتاب و عقولاً مراد صاحب عقول ہیں جانشین گھٹنے ٹیکنا یعنی  
اہل عقول بدین ید یہ یعنی اس کتاب کے سامنے گھٹنے ٹیکے ہوئے بیٹھے تھے  
وہ رغبات یہ رغبت فی اشیء سے ہے یعنی کسی شئی میں رغبت اور شوق کرنا۔  
مستوقفۃ المطایا لدیہ یعنی رغبات اپنی سواریوں کو اس کتاب کے سامنے روکے  
ہوئے تھے تاکہ اس کتاب سے فوائد عطا یا حاصل کریں تو رغبات کو تشبیہ دی اصحاب  
المطایا کے ساتھ اور یہ تشبیہ مضمرفی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور قرینہ اس کے  
لئے لفظ مطایا ہے جو اصحاب مطایا کے لئے لازم ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہوا اور مطایا یعنی سواریوں  
کو مقصود کے سامنے روکنا یہ ملائمت میں سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔ جہاں ذکر  
مشبہ ہوا اور مشبہ بہ متروک ہو اور تشبیہ مضمرفی النفس ہو تو اسکو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں  
لوازمات مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا یہ استعارہ تخیلیہ ہوتا ہے جو استعارہ کفنیہ کے  
لئے قرینہ بنتا ہے اور ملائمت و مناسبات مشبہ بہ کا مشبہ کے لئے ثابت کرنا استعارہ  
ترشیحیہ ہوتا ہے جیسے مخالف المنیۃ نسبت بظلال منیۃ کو اپنے نفس میں تشبیہ  
دی گئی سبع کے ساتھ منیۃ سے مراد تو موت ہے اور تشبیہ بالبع مضمرفی النفس ہے یہ  
استعارہ بالکنایہ ہے مخالف جواز لوازمات سبع ہے اسکا اثبات للمنیۃ جو کہ مشبہ بہ  
یہ تخیلیہ اور انشاب جو لوازمات میں سے تو نہیں البتہ ملائمت میں سے ہے اسکا اثبات  
ترشیحیہ ہے اور جہاں ذکر مشبہ بہ ہوا اور ارادہ مشبہ کا ہو بالقرینۃ تو اسکو استعارہ  
مہرہ اور تصریحیہ کہتے ہیں جیسے رأیت اسد یرمی تو بقرینہ یرمی اسد سے مراد رجل  
شجاع ہے۔ یہ ہے استعارہ مہرہ۔ فقہیہ۔ !!!

معتصمین فی کشف الاستار بالحواشی و الاطراف  
حواشی ہم معنی اطراف کے ہے مراد اس سے مکتب علی الاطراف و الجوانب یعنی اس  
کتاب کے مستورہ دقائق کے کشف میں انہوں نے حواشی اور اطراف کو اخذ کر رکھا تھا  
اور ان حواشی کے ساتھ معصم یعنی تھامنے اور پکڑنے والے تھے جس سے پورے فوائد اور  
دقائق منکشف نہیں ہو سکتے تھے اس لئے فرمایا کہ۔۔۔ قافیہ فی مجاہدہ  
عن اللثالی بالاصلاف یعنی اس کتاب کے اسرار جو بمنزلہ بھار کے تھے ان  
انہیں سے لٹالی یعنی موتیوں کے بجائے اصناف پر قافیہ تھے یعنی حقیقی فوائد اور جواہر

توان حواشی سے منکشف نہیں ہوئے تھے البتہ غیر مستند امور جو بمنزلہ اسداف کے غیر  
 مقصود تھے جو ان حواشی سے حاصل ہو رہے تھے ان پر انہوں نے قناعت کر رکھی تھی۔  
 لا تحل انامل الا نظار عقد معضلات، انامل انملہ کی جمع بمعنی راس الاصبع یعنی پورے  
 عقد جمع ہے عقدہ کی بمعنی گرہ معضلات بمعنی مشکلات یعنی اس کے مشکلات میں جو گرہیں  
 لگی ہوئی تھیں انظار کے پورے انہیں حل نہیں کر سکتے تھے حل بمعنی کھولنا تو یہاں انظار کو  
 تشبیہ دی صاحب الانامل کے ساتھ یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور اشت انامل تخیلیہ اور حل  
 عقد ترشیمہ ہوا۔ ولا یفتح بنات اور دس الاصابیع یعنی بیان کے پورے اس کے منظر  
 دروازوں کو نہیں کھول سکتے تھے یہاں بھی بطور استعارہ بالکنایہ کے بیان کو ذی بنان کے ساتھ  
 تشبیہ دی جو مضمون فی النفس ہے بنان ذی بنان کے لئے لازم ہے اسکا اثبات تخیلیہ  
 ہے اور فتح ترشیمہ۔ مشکلات کتاب کو بطور استعارہ بالکنایہ کے تشبیہ دی ان خزان  
 کیساتھ جنہر ابواب مغلقہ ہیں اور ابواب مغلقہ کا اثبات تخیلیہ ہے اور فتح ترشیمہ ہے  
 جیسے پہلے استعارہ کے لئے ترشیمہ تھا۔ قلاطائف بہد یعنی ان حواشی و انظار اور  
 بیان کے باوجود اس کتاب البتہ مع التوضیح کے لطائف ابھی تک محجب الفاظ یعنی لفظوں کے  
 پردوں میں مستند اور پوشیدہ پڑے تھے۔ وخرائدہ جمع خریدہ وہی الجبیبہ  
 من انصار معانی لطیفہ کو تشبیہ بالخزائدی ذکر مشبہہ اور ارادہ مشبہہ استعارہ مصرعہ  
 ہوا اور خیام ترشیع مجاز ہے یعنی یہ فوائد جو بمنزلہ خزائد کے تھے وہ اب تک مقصود نے  
 انجام تھے عشاق حضرات انکے دیدار کے خواہشمند تھے لیکن چونکہ خزائد اب تک مستند تھیں  
 اس لئے کہا کہ۔ تری حوالیہا ہما یعنی ان خیام خزائد کے گرد تم دیکھتے ہم کو جنہوں  
 نے اپنی گردنیں اونچی کر رکھی تھیں دون الوصول الیہا کہ وہاں تک پہنچ نہیں سکتی  
 تھیں۔ واعینا ساہرۃ اور آنکھیں جن کی پستلیاں ان کے دیکھنے کے لئے ہر وقت  
 بیدار تھیں لیکن دیکھنا نصیب نہیں ہو رہا تھت دون الوصول بطور حال کے اعینا کیساتھ  
 مرتبط ہے یعنی تری اعینا ساہرۃ الاحراق حال کو نہایت متجاوزۃ عن الوصول الیہا ہی الی  
 اللطائف الی ہی بمنزلہ الخزائد۔ اس فقرہ میں بھی ہم کو بطور استعارہ بالکنایہ کے تشبیہ دی  
 ذی عناق کے ساتھ عناق جو کہ لازم مشبہہ ہے اس کا اثبات تخیلیہ ہے اور استشراف  
 للمقاصد ترشیمہ ہے۔ فامرت بلسان الالہام۔ الہام القادر الخیر نے

قلب الغیر کے معنی میں ہے اور یہاں الہام کو تشبیہ دی رجل متکلم بالخیر کے ساتھ یہ استعارہ  
 بالکنا یہ ہوا اثبات لسان جو متکلم کے لئے لازم ہے اس کا اثبات تمثیلیہ ہے یعنی مجھے لسان  
 الہام کے ساتھ امر ہوا یہ حقیقتاً الہام تھا وہم من الادہام نہیں تھا کس شی کا امر ہوا اسکو بیان کیا  
 ان اخوض اخوض الدخول فی المار فی لجاج فوائده لچ جمع ہے لجت کی جو معظم مار  
 کے معنی میں ہے۔ واغوص الدخول تحت المار یعنی غوطہ لگانا علی غیر فوائده  
 عند جمع ہے غرة کی بمعنی اکرم اشئی واولہ ومنہ غرة قومہ امی سید ہم وغرة اشہر اولہ  
 نہ اند جمع ہے فریدۃ کی بمعنی اکبر الدرر وندر اند الدرر کبار ہا کا نہالاً نظیر لہا فائزہ اندیدۃ  
 ووحیدۃ نے جنہا اور لکونہ منفردۃ نے صد نہا۔ والشعر مطویات سر موزرہ  
 شعر کے معنی کھولنا اور پھیلانا مطویات تطویہ سے ماخوذ ہے تطویہ اثوب کپڑے  
 کو لپیٹنا اور تہہ کرنا رموز رز کی جمع ہے بمعنی اشارات۔ واظہر خفیات کفونہ  
 کنوز جمع ہے کنز کی بمعنی انخزائن۔ واسهل مسالك شعابہ مسالک جمع ہے  
 مسلك کی اور شعاب جمع ہے شعب کی بمعنی طریق فی الجبل واذل شوارب صعاہ  
 اذل بمعنی اسخر یعنی میطیع اور تابعدار کرنا شوارب جمع ہے شاردہ بمعنی نافرة صباب جمع ہے  
 صعب بمعنی سرکش و تند خو ان فقرہ کا حاصل یہ ہے کہ مجھے لسان الہام کے ساتھ حکم ہوا کہ  
 اس کتاب کے فوائد کا جو معظم مار ہے اس کے اندر داخل ہو جاؤں اور اس کے اندر فوائد و  
 لطائف کے جو کیتا موتی اور جواہر پڑے ہیں غوطہ لگا کر انہیں نکالوں اور ظاہر کر دوں اور اسکی  
 تہہ میں جو رموز و اشارات لپٹے پڑے ہیں ان کو پھیلاؤں اور اس کے پوشیدہ خزان کو ظاہر  
 کر دوں اور اس کے مشکل ترین راستوں کو سہل و نرم کر دوں اور اس کے اندر جو فوائد بہ منزلہ  
 وحشی جانوروں کے نفور اور صعب ہیں جو کسی سے شکار نہیں ہو سکتے انکو مسخر اور  
 مذلل کر دوں۔ بحیث یصیر المثلث یعنی بایں طور کہ میری اس جدوجہد سے متن  
 یعنی تنقیح شروع ہو جائے اور اسکی شرح تو ضیح زیادہ واضح ہو جائے۔  
فطفت اقتحمت طفت بمعنی شرح و جل والاقتمام الدخول فی امر بکلف و مشقت۔  
 مواہد السہر مواہد جمع ہے سورہ کی بمعنی مقام ورود اور گھاٹ کو بھی کہتے ہیں  
 جہاں لوگ اور جانور پانی کینا طر وارد ہوتے ہیں۔ سہر بمعنی بیدار رہنے کے ہیں  
ظلم الدیاجر بفتح اللام جمع ظلمۃ دیا جبر جمع ہے دیجر کی بمعنی اللیل المظلم

اندھیری راتیں۔ واحتمل مکابد الفکر فی ظماء الہواجر احتل بمعنی  
 مشقت کا اٹھالینا اور برداشت کرنا مکابد جمع ہے مکبد کی یا کبد (بہمتین) کی علی  
 خلاف القیاس بمعنی اشد۔ الظلم بطش الہواجر جمع ہاجرۃ وہی نصف النہار میں اشد  
 بحر۔ مراکبا کل صعب وذلول۔ اصعب بغیر انتقاد یعنی سخت مزاج اونٹ جو کسی  
 راگ کا منقاد اور مطیع نہ ہو اور ذلول مطیع اور منقاد اونٹ کو کہتے ہیں۔ لاقتناص  
 شوارب الاصول الاقتناص الاصطیاد یعنی شکار کر دن شوارب بمعنی نوافر یعنی وحشی جانور  
 جو انسان سے نفرت کرتے ہیں اور مانوس نہیں ہوتے اس لفظ کے ساتھ اصل کے ان  
 مسائل و قواعد سے کیا جو ناقابل حل تھے تو یہ فقرہ تمثیل پر مشتمل ہے یعنی شارح نے  
 علم الاصول کے مسائل دقیقہ اور نکات لطیفہ کے استحصال میں راتوں کی بیداری اور گرمیوں کی  
 مشقتوں کو برداشت کیا اور انظار شاقہ اور افکار دقیقہ کی تکالیف برداشت کیں۔ اس  
 حالت کو تشبیہ دی صیاد کی اس حالت کے ساتھ جو اسے وحوش کے شکار کرنے میں پیش  
 آتی ہے مثلاً ان کے موارد مار میں انہیں تکانا اور راتوں کو ان کے سرخی اور ساکن میں ان کا  
 مخفی طور پر تعاقب کرنا اور بغیر صعب ذلول کی سواری اختیار کرنا تو اس حالت میں صیاد جو  
 مشقت برداشت کرتے ہیں شارح نے اسی کے ساتھ اپنی حالت شدیدہ جو ایسے اصول کے  
 دقائق اور لطائف کے حاصل کرنے میں لاحق ہوئی تشبیہ دی ہے۔

فازعلاء الجدد النزع استخراج مار البیئر کلمہ یعنی کنویں سے پورے پانی  
 کو نکالنا۔ علانہ بقیۃ اللبن فی الضرع یعنی بقیۃ اشئی مطلقاً یعنی ابواب و فصول کے منقاد  
 کو پہنچنے کے لئے میں نے اپنی طرف سے جدوجہاد اور وسعت و طاقت بتما مصارف کر دی اور  
 اپنی بچی کچی طاقت بھی ادھر لگا دی۔ حتیٰ الاستولیت۔ حتیٰ کہ اس کتاب کے اسرار  
 کے بارہ میں غایت تصوری پر غلبہ حاصل کر لیا یعنی اس کے جمیع اسرار کو میں نے علی لحاظ سے حاصل  
 کر لیا۔ وامطت الاماطۃ الازالۃ اور اس کے خرائد یعنی دقائق و فوائد لطیفہ جو بمنزلہ خرائد  
 کے تھے ان کے چہرے سے ارباب کے قناع اور پردے دور کر دیئے اور انکا پورا چہرہ  
 کھول کر سامنے کر دیا۔ ثم جمعت هذا الشرح اس پر وجہ مذکورہ کے بعد  
 میں نے اس شرح کو جمع کیا جسکا مسامتی نام ”التلویح الی کشف حقائق التنقیح“ رکھا  
 تلویح بمعنی تلمیح ہے یعنی کسی چیز کو چمکانا، روشن کرنا جیسے کہا جاتا ہے الاح البرق اور مضر

والاح سہیل تلاًّ والاح سیف مع بہ کلّیٰ یعنی حقائق تنفیج تک پہنچنے کے لئے یہ ایک چمک اور جلار و شیار ہے۔ مشتلاً۔ یہاں سے کیفیت مصنف پیش کر رہے ہیں یعنی میری یہ کتاب تو بیچ قواعد فن کی تقریر پر مشتمل ہوگی اور تحریر معاذ پر۔ معاذ سے مراد مقام گرہ ہیں یعنی مشکلات، یہ کتاب ان مشکلات کی گرہ کو کھول دے گی۔ یا معاذ سے مراد رابط ہیں یعنی وہ امور جو حکومت صدف کے ساتھ شدید عقد و ارتباط ہے مراد اس سے مبادی مسائل ہیں جن پر مسائل کا سمجھنا موقوف ہوتا ہے۔ و تفسیر مقاصد الکتاب۔ میری یہ شرح مقاصد الکتاب یعنی مقاصد تنفیج و توضیح کی تفسیر پر مشتمل ہوگی اور تکثیر فوائد پر بھی یعنی بہت سے فوائد واضح طور پر پیش کر دنگا۔ مع تنفیج جہاں مصنف نے بسط کلام اور طول عبارت اختیار کیا ہے میں اس کا نقوح و خلاصہ پیش کر دنگا۔

و توضیح لما اقتصر۔ جہاں مصنف نے صرف ضبط مرام اور اختصار بیان پر اکتفا کیا ہے میں اسکی توضیح کر دنگا۔ فضمن تقریرات۔ یہ سب کچھ ایسی تقریرات کے ضمن میں ہوگا جس کے درود کے لئے اذان کے اصداف منفج ہو جائیں گے جیو صدف کے متعلق کہا جاتا ہے کہ بوقت بارش وہ منہ کھول دیتے ہیں بارش کا ایک قطرہ لینے کے بعد بعض صدف بند ہو کر نیچے چلے جاتے ہیں ان میں بہترین اور بڑا موتی بن جاتا ہے جسے نریدہ کہتے ہیں اور اگر وہ بہت سے قطرات لے لے تو پھر چھوٹے چھوٹے موتی بن جاتے ہیں تو یہاں بھی شارح نے اشارہ کیا کہ کان جو بمنزلہ صدف کے ہیں اور لطائف بمنزلہ بارش کے ہیں اگر اذان پوری طرح انہیں اپنے اندر لے لیں تو پھر یہ موتی ہیں ثمینہ۔ و تحقیقات۔ یعنی یہ بعض تحقیقات ہونگے جن کے ادراک و علم سے اذہان کے اعطاف و پہلو خوشی سے جمو میں گے اہتزاز یعنی ہٹا اور حرکت کرنا جو مسرت اور خوشی سے ہو۔ و توجیہات اور ایسی توجیہات کے ضمن میں ہوگا جن کے سننے سے کسلان بھی نشاط میں آجائیں گے و تقسیمات بطرب طرب کے معنی شدہ فرح اور زیادة سرور کی وجہ سے جو محنت یعنی ہلکا پھلکا ہونا لاحق ہوتا ہے۔ الکسلان فاقد الادلا و یعنی ایسی تقسیمات کے ضمن میں پیش کئے جائیں گے جس کے ساتھ کسلان جو انتہائی غم میں ہوتی ہے وہ بھی فرحت اور سرور میں آجائے گی

معمولاً فی متون الروایۃ معمولاً ہی متون الروایۃ ہی الروایۃ المحکمۃ  
 علی ما اشتهر من الكتب الشریفة۔ یعنی مقام استدلال میں روایا  
 محکمہ صحیح کے اوپر اعتماد ہوگا اور نوادر و شواہد روایات کی طرف توجہ اور التفات نہیں  
 کیا جائے گا۔ معراج فی عیون الروایۃ۔ استخراج علی اشیی الاقامة والوقوف  
 علیہ یعنی ایک شئی پر ٹھہرنا اور اسی پر مقیم ہو جانا۔ عیون الروایۃ درایۃ بسمی الفہم والتعقل  
 عیون جمع ہے عین کی جو بسمی خالص و مخلص کے ہے یعنی خالص عقلیات میں ان نکات  
 لطیفہ پر وقوف و اقامہ اختیار کی جائے گی جو مستقر عند اقوم ہونگے یعنی دلائل نقلیہ میں  
 متون الروایۃ اور دلائل عقلیہ میں مستقر عند اقوم پر اعتماد کیا جائیگا۔ وسیعہ۔  
 الخالص۔ یعنی جو شخص بجا تحقیق میں غوطہ لگا سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ  
 کی جانب سے انوار توفیق کا بھی اس پر فیضان ہو تو اس شرح کے اندر جو جواہر تحقیق  
 اور دربر تدقیق و دلالت رکھے ہیں دریافت کر لیگا اور پالیگا۔ الذی۔ یعنی یہ  
 میری کتاب التلویح ایسی کتاب ہے کہ اس کے خاتق سے قناع اور پردے نہیں  
 کھول سکتا۔ الا الماہر من علماء الفریقین۔ مگر وہ شخص جو علماً  
 فریقین یعنی اخاف و شوافع کے علماء میں سے ماہر ہوگا۔ ولا يستاهل۔ اور اس کتاب  
 کے اندر جو دقائق ہیں انہیں اطلاع حاصل کرنے کی اہمیت نہیں رکھتا الا المباح مگر وہ شخص  
 جو قاتق ہو فی اصول المذہب۔ اصول الاخاف و اصول الشوافع۔ مع  
 بضاعتہ من صناعة التوجیہ والتعدیل۔ اور اسکو متاع علمی فوج  
 توجیہ و تعدیل سے بھی حاصل ہو یعنی علم الخلاف میں جو توجیہ و تعدیل کے قوانین ہیں  
 یہ بھی اسے حاصل ہوں۔ واحاطۃ بقوانین۔ اور قوانین الکتاب و تحصیل یعنی  
 قوانین منطق جو تحصیل اور الکتاب مبہولات کے طریق کو واضح کرتے ہیں ان پر اسے پورا  
 احاطہ حاصل ہو۔ واللہ عز سلطانہ اور اللہ جسکی سلطنت عزیز و غالب ہے وہی  
 ولی اعانتہ اور تائید ہے۔ الملکی۔ امی امتداد بافاضۃ الاحصابۃ و  
 التسدید۔ یعنی صواب و سداد تک پہنچانا اسی کی قدرت میں ہے۔۔۔۔۔  
 وهو حسبی و نعم الوکیل یا تو نعم الوکیل کا عطف صرف لفظ حسبی پر  
 ہے اگرچہ یہ ظاہر اسفرد ہے لیکن معنی جملہ ہے جو بتاویل میں ہے اور اس میں



میں مخصوص بالمدح وہی ضمیر ہو ہوگی جو حسی کے لئے ابتدا اور راجع ہوئے  
 اللہ تعالیٰ ہے۔ یا نعم الوکیل کا عطف سالم جملہ ہو حسی پر ہے اور مخصوص بالمدح اس  
 صورت میں محذوف ہوگا کہ دراصل نعم الوکیل اللہ ہے۔ لیکن دونوں صورتوں میں عطف الانشاء  
 علی الاخبار ہے کیونکہ نعم جو کہ افعال مدح میں سے ہے انشاء مدح کے لئے آتا ہے اور ہو حسی  
 یہ خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے کافی ہے تو یہ عطف بعض حضرات کے نزدیک غیر مقبول ہے الایہ کہ  
 ہو حسی اخبار عن الکفایۃ نہ ہو بلکہ انشاء توکل علی اللہ ہو تو پھر عطف الانشاء علی الانشاء ہو  
 جائے گا۔ و زیادۃ التحقیق فی النبیالیٰ :-



اللهم اغفر لکاتبہ ولن سئل فیہ ولوالدیرہم ولشیخہم  
 اجمعین

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حامداً لله تعالى أولاً وثانياً ◯ ولَمَنانِ الشَّناءِ اليه ثانياً ◯  
وعلى افضل مرسله محمد وآله مصلياً ◯ وفيه حلبة  
الصلوات مجلياً ومصلياً ◯ حَالَمِنَ الْمُسْتَكْنِ

یعنی لفظ حامداً ترکیبی کا مذ سے حال ہے اس ضمیر سے جو بالشتم کے متعلق یعنی ابتدائی میں مستکن  
اور مستتر ہے اسی ابتدائی کتاب حامداً۔ ابتدائی کا مفعول ذکر کر کے اشارہ کیا کہ حقیقتاً بالشتم  
کی باخلاف نوصلة ابتدائی ہو کر قانع موقوف مفعول بہ نہیں ورنہ تو معنی یہ ہوگا کہ شروع کرتا ہوں تسمیہ  
کو۔ کتاب کی ابتداء تو بالتسمیہ نہ ہوتی حالانکہ مقصود ثانی ہے۔ بلکہ وہ حقیقت بار کا متعلق متبرک  
ہے جس کے اندر لفظ ابتدائی حال ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ متبرک بالشتم ابتدائی کتاب۔ اسی  
طرح حامداً حال ہوگا ابتدائی کی ضمیر مستکن سے اور یہ دونوں حال ابتدائی کی قیدیں ہونگی  
معنی ہوگا کہ اسم اللہ کیساتھ تبرک اور اللہ کے لئے حمد کرنے کی حالت میں ابتدائے کتاب کرنا  
ہوں۔ أَشْرَطُ طَرِيقَةَ الْحَالِ۔ یعنی اس مقام افتتاح اور ابتداء میں طریق متعارف جملہ ایہ

اُحمدُ اللہ یا جملہ فعلیہ اُحمد اللہ بولنے کا تھا تو اس کو ترک کر کے طریق حال کا اختیار کیا اس کی وجہ یہ  
ہے کہ تَسْوِيَةُ بَيْنِ الْمَحْدِ تاکہ حمد و تسمیہ کے درمیان تسویہ و برابری رہے اور رعایت  
تناسب بھی برقرار رہے تسویہ سے مراد تسویہ فی القید یہ ہے یعنی حمد اور تسمیہ یہ دونوں  
ابتداء کی قید ہو جائیں اور وہ ان دونوں سے مقید ہو جائے اور رعایت تناسب سے مراد یہ ہے کہ  
دونوں قیدیں ایک ہی جنس سے ہو جائیں یعنی جیسے بالشتم متبرک کے ساتھ متعلق ہو کر حال  
ہے اسی طرح تسمیہ بھی حامداً کی صورت میں حال ہو جائے تو اس وقت ابتداء مقید بقیدیں ہو جائے  
گا تو مقصود یہ ہوگا کہ ابتداء کے لئے یہ دونوں قیدیں ضروری ہیں ان کے بدون ابتداء مستبر  
نہیں ہے۔ فَقَدْ سَوِيَ فِي الْحَدِيثِ یہ تسمیہ اور تسمیہ میں مساواة کرنے کی کج

پیش کر رہا ہے مقصد یہ ہے کہ حدیث میں چونکہ تسمیہ اور تسمیہ دونوں کو ابتدائے  
فعل میں ضروری قرار دیا گیا ہے اس لئے اس تسویہ نے القیدیہ کو اختیار کیا اور ان  
دونوں کو بصورت حال ابتداء کی قید بنا دیا۔ فَأَوَّلُ أَنْ يَجْعَلَ قِيداً یہ تقریب علی  
التسویہ ہے حالاً عند۔ یہ متفرع ہے رعایتاً للناسب پر یعنی حال بنا کر دونوں  
کے اندر متناسب کو برقرار رکھا کہ یہ قیود ایک ہی جنس سے ہوں۔ أَلَا إِنَّهُ قَدْ مَرَّ

دفع ہے اس اشکال کا کہ مصنف نے ترتیب ذکر کے اندر تسمیہ کو مقدم کر دیا ہے اور حمد کو مؤخر کیا ہے تو  
تسویہ کی جو قصد کی تھی اس کے خلاف ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ لان النصین متعارضان  
یعنی دونوں حدیثیں ظاہراً آپس میں متعارض ہیں کیونکہ ایک حدیث ابتداء بالتسمیہ کو ضروری قرار  
دیتی ہے اور دوسری ابتداء بالتحمید کو اور دونوں پر بیک وقت عمل کرنا مشکل ہے اذالابتداء باحد  
الامرین الخ کیونکہ ایک امر کے ساتھ ابتداء دوسرے کے ساتھ ابتداء کرنے کو فوت کر دیتا ہے لہذا  
ہماری لئے یہی ممکن ہے کہ ایک کو دوسرے پر مقدم کریں اس کے ساتھ ابتداء حقیقی ہو جائے گی دوسرے  
کے ساتھ اضافی یعنی بالنسب ماسوی الاول کے باقی رہی یہ بات کہ کس کے ساتھ ابتداء حقیقی ہونی چاہیے  
تو اس کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ مصنف نے تقدم تسمیہ کر کے اس کے ساتھ ابتداء حقیقی کی اور حمد کے  
ساتھ اضافی کیونکہ کتاب مجید پر عمل کرنا اسی کا مقتضی تھا کیونکہ قرآن مجید میں تسمیہ مقدم علی التحمید  
ہے اور اجماع امت بھی اسی پر منعقد ہے کہ وہ بھی اپنے افعال ذی بال میں تسمیہ کو مقدم علی التحمید  
کرتے ہیں۔ وشرط العاطف یعنی جب تسمیہ اور حمد دونوں بصورت حال ہیں تو ان کے درمیان  
حرف عاطف کیوں استعمال نہیں کیا مثلاً حامداً یا وحامداً بولنا اور اس کا عطف متبکاً پر ہو  
جاتا جو بسملة کی باجاء کا متعلق ہے تو اس کا جواب دیا لشلایشعر بالتبعية یعنی حرف عطف اس  
چیز کی طرف مشعر ہوتا کہ ادائیگی حمد بالتبع ہے مقصود بالذات نہیں ہے کیونکہ تابعیۃ فی اللفظ  
تابعیۃ فی المعنی پر دال ہوتی ہے تو اس صورت میں جو تسویہ بین التسمیہ والتحمید مقصود تھا وہ  
مختل اور منقض ہو جاتا ولا یجوز ان یکون حامداً الخ یعنی لفظ یقول جو یقول لما وفتنی  
کے اندر مذکور ہے اس کے فاعل سے حامداً کو حال بنانا صحیح نہیں ہے۔

لان قوله وبعد فان العبد الخ یعنی مصنف کے نزدیک نسخہ مقسودہ کی جو عبارت  
ہے فان العبد المتوسل الخ اس سے مانع ہے اولاً یہ کہ ان مکسورہ چونکہ صدارة کلام کو تقاضا  
کرتا ہے اس لئے اس کا مابعد اس کے ماقبل میں عمل نہیں کر سکتا اور لفظ یقول لفظ ان کے  
بعد مذکور ہے اور حامداً پہلے جب یہ عمل نہیں کر سکتا تو حامداً اس کے فاعل سے حال نہیں ہو سکتا  
اور ثانیاً یہ کہ بعد کا مضاف الیہ منوی ہے یعنی بعد الحمد والصلوة تو اس صورت میں معنی یوں ہو جائے  
گا۔ بعد الحمد والصلوة یقول حامداً جو کہ خلاف مقصود ہے۔ ثالثاً یہ کہ وبعد کی واو عطف  
اشارہ معطوف میں آجائے گی کیونکہ اس صورت میں عبارت یوں ہو جائے گی وبعد یقول العبد  
حامداً حالانکہ متن میں حامداً پہلے اور وبعد اس کے مابعد میں ہے تو معطوف کا کچھ حصہ عاطف

سے پہلے چلا گیا اور کچھ بعد میں اور یہ صحیح نہیں ہے واما علی النسخة القديمة نسخة قدیمہ کی عبارت یوں ہے ”مجلیا ومصليا يقول العبد المتوسل تو اس نسخہ میں کوئی صارف اور مانع موجود نہیں ہے لہذا پھر ظاہر یہی ہے کہ حامداً ليقول کے فاعل سے حال ہے اما تفصيل الحمد بقوله اولاً وثانياً یعنی مصنف نے جو حمد کی تفصیل اولاً وثانياً کے ساتھ کی ہے شارح نے اس تفصیل کے تین وجوہ پیش کئے ہیں الاول ان الحمد يكون یعنی حمد نعمتہ پر بھی ہوتا ہے اور غیر نعمتہ پر بھی کیونکہ حمد میں وصول نعمت من المحمود الی الحمد شرط نہیں جیسے نعمتہ واصلہ پر حمد ہوتا ہے ایسے بغیر النعمۃ الواصلہ بھی حمد ہوتا ہے تو اولاً کے ساتھ اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ اپنی کمال ذات یعنی علی ذاتہ الکاملہ اور صفات عظیمہ پر مستحق حمد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات فی حد ذاتہ کمال اور ہر قسم کے عیوب و نقائص سے منزہ ہے اور پھر صفات عظیمہ کے ساتھ متصف ہے جو اس کے کمال ذاتی پر دال ہیں اس لحاظ سے وہ اولاً مستحق ہے اور پھر ثانیاً اس وجہ سے مستحق ہے کہ اس کی جانب سے جمیل نعمتیں اور جزیل انعامات جو عباد کی طرف پہنچ رہی ہیں اور علی الخصوص مصنف پر جو انعام فرمایا کہ اس کتاب کے تالیف کرنے کی توفیق عطا فرمائی اس لحاظ سے وہ ثانیاً مستحق ہے تو اولاً کمال ذاتی پر حمد ہوا اور ثانیاً منعم اور انعامات عطا فرمانے کی وجہ سے استحقاق حمد ہوا پہلا بلا نعمت ثانی علی النعمۃ ہوا۔

الشافی ان نعم الله تعالى یعنی اللہ تعالیٰ کی نعمتیں باوجود کثیر اور لامتناہی ہونے کے ان کا جوع ایجاد و ابقار اولاً یعنی ایجاد و ابقار فی عالم الدنیا اور ایجاد و ابقار ثانیاً یعنی ایجاد و ابقار آخرت کی طرف ہے لہذا ان دونوں قسموں پر حمد کر رہا ہے اولاً کے ساتھ اول پر اور ثانیاً کے ساتھ ثانی پر اور اس کے اندر ان سورہ قرآن کی تاسی اور اقتدا کر رہا ہے جن کی افتتاح تہمید سے ہے وہ پانچ سورتیں ہیں پہلی فاتحہ جو أم القرآن ہے اس کے اندر ان جمیع اقسام کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ایجاد اول کی طرف رب العالمین کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ اخراج من العدم الی الوجود اعظم تربیۃ ہے اور الرحمن الرحیم کے ساتھ ابقار اول کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ ان کا مفہوم ہے المنعم بجلال النعم وفاقہا کما ہو مذکور فی البیضاوی اور ان ہی نعمتوں پر نوع انسان کا بقا فی الدنیا موقوف ہے اور مالک یوم الدین میں ایجاد ثانی کی طرف اشارہ ہے اور ایک نعت کے ساتھ ابقار ثانی کی طرف اشارہ کیونکہ توحید اور عبادت کے جو منافع ہیں ان کا حصول فی الآخرت ہوگا جس کے نتیجہ میں وصول الی الجنۃ ہوگا جو رحمت وسیعہ کا مظہر ہے۔ دوسری سورۃ جس کی افتتاح بالتہمید ہے وہ انعام ہے اور تیسری کہف سورۃ انعام

میں ایجاد اول کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ اور دوسری آیت میں ہے هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ طِيْنٍ الْاَيَةُ یہ سب کچھ ایجاد اول کی طرف اشارہ ہے اور سورۃ کہف میں ابقار اول کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهِ الْكِتٰبَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَّدٰىهُ عِوَجًا۔ کیونکہ نظام عالم اور نوع انسانی کی بقار فی الدنیا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور کتاب اللہ العزیز کے بسبب ہے۔ اور چوتھی سورۃ جس کی افتتاح تخیل سے ہے وہ سورۃ سبا ہے اور پانچویں سورۃ ملائکہ جسے فاطر کہتے ہیں تو سبا میں ایجاد ثانی کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَأْتِيْنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلٰی وَرَبِّ لَنَا تِسْعٌ مِّنَ الْاَيَةِ مِثْلُ مَا تَصِفُوْنَ حشر اجساد ہے اور منکرین ساعت پر رد ہے اور سورۃ ملائکہ فاطر میں ابقار ثانی کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ جَاعِلِ الْمَلٰٓئِكَةِ رِسَالًاۙ فَاَلْمَرَادُ بِهِ عَلٰی مَا قِيلَ اِشَارَةٌ اِلٰی تَلَقُّی الْمَلَائِكَةُ لَاهِلِ الْجَنَّةِ بِالتَّسْلِيْمِ وَاسْتَبْقٰهُمْ بِالتَّجْمِيْلِ وَالتَّكْرِیْمِ۔

الثالث الملاحظۃ لقولہ تعالیٰ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ قرآن مجید میں سورۃ قصص کے اندر لہ الحمد ہے ولہ الحمد واو کے ساتھ نہیں ہے۔ اس وجہ ثالث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت کے لحاظ سے اولاً دار اولی یعنی دار دنیا میں وہ مستحق حمد ہے بوجہ اس کے کہ دنیا میں اس کے کمال کی معرفت حجت قویہ کے ساتھ حاصل ہے اور اس کے نوال و عطایا عباد تک پہنچ رہے ہیں اور ثانیاً وہ مستحق حمد فی الآخرۃ ہے۔ علیٰ ما بشاہدۃ یعنی اوپر اس نعمت کے کہ جو بصورۃ مشاہدہ کبریائیت کے ظاہر ہوگی اور جو ایسی نعمتوں کا مشاہدہ اور معائنہ ہوگا جو لا عین تأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر دالیہ امی الی قولہ وفي الآخرۃ علیٰ ما يشاہد من کبریائہ۔

فان قلت قد وقع منشأ سوال وجہ ثالث ہے کہ جب حمد علی الکبریا والنعماء فی الدارين ہو چکا تو پھر ولعنان الثناء الیہ ثانیاً کی مراد کیا ہوگی کیونکہ تمام قسم کے حمد جو کہ ثناء علی اللہ ہے یہ جب توجیہ ثالث کے لحاظ سے ہو چکے تو باقی کیا رہا ہے جس کے لئے لعنان الثناء الیہ ثانیاً کہا۔ منشأ سوال وجہ اول نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے اندر حمد فی دار الآخرۃ کا تعرض نہیں ہے اور ثانی بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے اندر حمد علی الکبریا کے ساتھ تعرض نہیں ہے۔

قلت خلاصہ جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ہے باری تعالیٰ کی عظمت اور تعظیم کی قصد اور اس کی طرف قرب حاصل کرنے کی نیت اور ارادہ ان تمام اشیاء کے ساتھ جو اس تعظیم اور تقرب کے لئے صلاحیت رکھتی ہیں خواہ از قسم اقوال ہوں یا افعال جوارح اور قلب کے اور صرف اموال ان

تمام اشیاء کو اللہ تعالیٰ کی طرف منعطف اور مائل کرنا مراد ہے تو یہ جمیع انواع عبادات کی طرف اشارہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں مستوجب ہیں کہ ان پر شکر بالقلب واللسان والجوارح ادا کیا جائے اور حمد تو صرف لساناً ہوتا ہے باقی انواع شکر کو شامل نہیں تھا باقی رہا یہ سوال کہ شمار بھی تعریف باللسان ہے جیسے حمد تو اس کا اندفاع یوں کیا جاتا ہے کہ یہ درحقیقت کنایہ ہے کیونکہ جو شخص بتصد تعظیم اپنی ان تمام اشیاء کو جو صالح للتعظیم ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف موڑتا ہے یہ ملزومات ہیں اور عنان الشار الیہ ثانیاً یہ اس کا لازم ہے تو اطلاق لازم ہوا اور ارادہ ملزوم یعنی قصد تعظیم بہلذہ الاشیاء اور انتعال من اللزوم الی الملزوم کو کنایہ کہتے ہیں تو یہ مفہوم عمومی لعنان الشار من جمیع الجهات الیہ تعالیٰ ثانیاً ای صار فاسے ادا ہو سکتا ہے۔ جو حامدا سے ادا نہیں ہو رہا تھا۔

وفیہ اشارۃ یعنی اس کے اندر ادھر اشارہ ہے کہ جو شخص علوم اسلامیہ میں شروع ہو رہا ہے وہ مخلوق سے اعراض کرتے ہوئے شمار و ستائش کی تمام باگیں جمیع جہات سے موڑ کر خالق تعالیٰ کے ساتھ مختص کر دے۔ فان قلت من شرط الحال اس سوال کا منشا قول شارح فیہ اشارۃ الی ان الاخذ ہے خلاصہ یہ کہ یہ اشارہ اس وقت متمم ہو سکتا ہے جبکہ مصنف کا شروع کتاب ان اشیاء یعنی حمد اور صرف شمار وغیرہ کے ساتھ مقارن ہو حالانکہ ایسے نہیں ہے کیونکہ یہ اس پر موقوف ہے کہ حامداً وغیرہ کو ابتدا سے حال ہو کر اس کی قیود بن جائیں حالانکہ حامداً وغیرہ کو ابتدا سے حال بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ حال کئے مقارنہ للعامل شرط ہے یہاں تو ابتداء بالتسمیہ ہو چکی ہے اور مشروع فیہ تو اسم اللہ ہوا نہ کہ کتاب اور ابتداء بالشیء امر آئی ہے لہذا حمد وغیرہ جو زمانی اشیاء ہیں تو ان کی مقارنہ ابتدائے آئی سے کیسے ہو سکتی ہے جو کہ تسمیہ سے ہو چکی ہے۔ قلت لیس الباء خلاصۃ جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کی بار ابتداء کا صلہ اور متعلق نہیں ہے جس سے اسم اللہ کا مشروع فیہ ہونا لازم آئے بلکہ یہ بار جارہ متبرک سے متعلق ہو کر ابتداء کتاب سے حال ہے اور ابتدائی کا مفعول الکتاب ہے اور یہاں ابتداء سے ابتداء عرفی مراد ہے جو شروع فی التصفیف سے لے کر شروع فی بحث المقاصد تک ممتد ہوتا ہے لہذا اس ابتداء کے ساتھ تبرک بالتسمیہ اور حمد و صلوة بصورت متبرک کا بسم اللہ حامداً مصلیاً حال ہو کر یہ تمام اشیاء مقارن ہیں۔

فان قلت علی الوجه الثالث یعنی وجہ ثالث جس کے اندر حامداً اولاً سے حمد فی الدنیا اور ثانیاً سے فی الآخرة مراد ہے اس سے لازم آتا ہے کہ حامداً ایک ہی لفظ ہے اولاً کی صورت میں اس سے حمد بالفعل مراد ہوگا جو ابتداء کتاب کے ساتھ مقترن ہے اور ثانیاً کے اندر اس حامداً سے حمد بالفعل مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حمد اخروی ابتداء بالکتاب کے ساتھ مقترن نہیں ہو سکتا حالانکہ حال کے لئے مقارنہ مع العامل شرط ہے

تو لاجمالہ ثانیاً میں اسی حامداً سے ناویاً و عازماً علی الحمد مراد ہوگی تو ایک ہی لفظ سے بیک وقت حقیقت اور مجاز مراد ہوا کیونکہ حمد بالفعل حامداً کا حقیقی معنی ہے اور عز م علی الحمد حمد کا مجازی منہوم ہو سکتا ہے تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو باطل ہے قلت یجعلہ خلاصہ جواب یہ کہ ثانیاً کے ساتھ اور لفظ حامداً محذوف ہے جو کہ بمعنی ناویاً و عازماً علی الحمد ہے اصل عبارت یوں ہوگی حامداً للہ تعالیٰ اولاً و حامداً ثانیاً لہذا ایک ہی لفظ سے حقیقت اور مجاز مراد نہیں ہے بلکہ الگ الگ لفظ سے ہے۔

وعلی افضل رسلہ مصلیاً لما کان الخ حمد کے بعد صلوٰۃ علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے آنے کی وجہ پیش کر رہا ہے خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جو نعمتیں عباد تک موصول ہوتی ہیں ان سب سے افضل و اعظم نعمت دین الاسلام ہے کیونکہ اس ہی کے ذریعہ دنیاوی کامیابی کے علاوہ دارالسلام کی نعمتوں تک وصول حاصل ہوگا اور یہی دین اسلام عباد تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اور توسط سے موصول ہوا ہے لہذا ضروری ہے کہ بعد الحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں صلوٰۃ و دعا پیش کی جائے اس لئے حمد کے بعد صلوٰۃ پیش کی وحی تشریح التصحیح الخ مصنف کے نزدیک جو نسخہ توضیح مرقوۃ اور مقررہ ہے اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم مقدس کی تصریح نہیں ہے صرف افضل رسلہ کی وصف مذکور ہے تو اس ترک تصریح کے شارح نے دو وجوہ پیش کئے ہیں۔

اول یہ کہ تنوید جہ بشارتہ ای تعظیم بشارتہ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کو ظاہر کرنے کی خاطر تصریح بالاسم ترک کر دی کیونکہ اولو العظم اور صاحب عظمت حضرات کا نام نہیں لیا جاتا بلکہ اوصاف جلیلہ کے ذکر کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ تنبیہ یعنی اس امر پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل الرسل ہونا ایک امر واضح اور جلی ہے جو کسی ایک پر مخفی نہیں لہذا اس وصف سے کسی غیر کی طرف ذہن جا ہی نہیں سکتا اور تصریح بالاسم کے تعیین کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں وصف کے ساتھ مقصود کے سمجھنے میں اشتباہ ہو جب یہاں اشتباہ نہیں بلکہ یہ وصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے متعین فی العرف ہے اس لئے تصریح بالاسم ضروری نہیں ہے والحلبۃ الخ یعنی حلبہ ان گھوڑوں کو کہا جاتا جو مختلف اطراف سے میدان میں مسابقت اور دوڑ میں مقابلہ کرنے کے لئے جمع کئے جاتے ہیں لیکن یہاں بطور مجاز مرسل کے مضمناً یعنی وہ میدان مراد ہے جس میں گھوڑے دوڑائے جاتے ہیں علی طریقۃ اطلاق الحال و ارادہ المحل والمعنی ہوا السابق مصنف نے جو مجلیا و مصلیا کہا ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ مجلی اس فرس کو کہتے ہیں جو میدان دوڑ میں سب گھوڑوں سے آگے نکل جائے اور مصلی اس کو کہتے ہیں جو اس سابق فرس کے ساتھ پیچھے رہے اس قدر کہ اسے ای راس المصلی عند صلوٰۃ

ای صلوٰۃ المجلیٰ اور صلوٰۃ سرینوں کو کہتے ہیں یعنی مصلیٰ اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کا سر دوڑ و مسابقت میں سابق گھوڑے کے سرینوں کے برابر ہے و معنی ذالک یعنی میدان صلوٰۃ میں مجلیٰ اور مصلیٰ ہونے سے مراد صرف تکثیر صلوٰۃ ہے یا مجلیٰ کے ساتھ صلوٰۃ علی النبی علیہ السلام کی طرف اور مصلیٰ کے ساتھ صلوٰۃ علی الآل و الاصحاب کی طرف اشارہ ہے چونکہ صلوٰۃ علی النبی علیہ السلام قصداً اور اولاد بالذات ہوتی ہے لہذا وہ بدرجہ مجلیٰ کے ہوگی اور آل پر صغناً و تبعاً اور بالعرض ہوتی ہے لہذا وہ ثانی درجہ پر ہو کر مرتبہ مصلیٰ ہوگی۔

ثولاً یخفی حسن مافی قرائن یعنی حمد و صلوٰۃ کے فقرات میں جو تجنیس موجود ہے اس کا حسن مخفی نہیں ہے بلکہ حسن ظاہر ہے تجنیس اس کو کہتے ہیں کہ دو لفظ ایسے اطلاق کئے جائیں جو صورتاً مجانس ہوں اور معنی مختلف جیسے حمد کے فقرات میں لفظ ثانیہ دو مرتبہ مذکور ہے پہلے کا معنی دوسری بار کا ہے اور دوسرا بمعنی صاف یعنی شمار کی باگ کو موڑنے والا اور اسی طرح صلوٰۃ کے فقرات اور قرائن میں بھی تجنیس موجود ہے کہ لفظ مصلیٰ دو بار مذکور ہے پہلا بمعنی صلوٰۃ و درود بھیجنے کے معنی میں ہے اور دوسرے سے مراد وہ فرس ہے جو ثانی مرتبہ میں رہتا ہے دوڑ کے میدان میں۔ و مافی القرینۃ الثانیۃ قرینہ ثانیہ یعنی ولعان الثمار الیہ ثانیہ میں جو استعارات ہیں ان کا حسن بھی مخفی نہیں ہے اس عبارت میں استعارہ بالکنائے جسے استعارہ مکنیہ کہتے ہیں موجود ہے اور اسی طرح استعارہ تخیلیہ اور ترشیحیہ بھی مذکور ہے جب صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور تشبیہ مضمرفی النفس ہوا ہے استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں اور اس تشبیہ مضمرفی بطور قرینہ دالہ کے لازم مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جاتا ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہوتا ہے اور اگر ملائمت و مناسبات مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوتا ہے تو اس فقرہ ثانیہ میں شمار کو فرس ذی عنان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو مضمرفی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور وجہ تشبیہ ایصال الی المقصود ہے اور ذی عنان کے لئے عنان لازم ہے جو ولعان الثمار میں شمار کے لئے ثابت کی گئی ہے یہ تخیلیہ ہے اور صرف الی المقصود یہ ملائمت مشبہ بہ سے ہے جو بقولہ ثانیاً ثابت للثمار ہے یہ ترشیحیہ ہے۔

و مافی الرابعة من التمثیل تمثیل اس کو کہتے ہیں کہ چند ملی جلی اشیاء سے ایک ہیئتہ انتزاعیہ منترع کر کے اس کو تشبیہ دی جائے دوسری ہیئتہ منترعہ کے ساتھ جو وہ بھی چند اشیاء ملی جلی سے ماخوذ ہو تو یہاں فقرہ رابعہ میں ایسے ہے کہ مقام صلوٰۃ میں مصنفؒ اور دیگر مصلین جو صلوٰۃ علی الرسول میں سعی بلیغ کر رہے ہیں اور ان میں ان کے مراتب مختلف ہیں کوئی سابق ہے کوئی مسبوق اس سے جو ہیئتہ منترعہ



ہے اس کو تشبیہ دی گئی ہے اس ہیئت متزعز کے ساتھ جو ماخوذ ہے اس میدان مسابقت سے جس میں مختلف گھوڑے دوڑ رہے ہیں کوئی عجلی ہے اور کوئی مصلیٰ اور کچھ اس سے پیچھے بھی ہوں گے اسی طرح مصنفؒ نے اپنے آپ کو عجلی اور مصلیٰ قرار دیا اور دوسروں کو مسبوق یہ ہے تمثیل جس کو تشبیہ مرکب اور مؤلف بھی کہتے ہیں۔ تقدیم المعمولات قرآنِ ثلث سے الیہ ثانیاً کو مستثنیٰ کرنا پیشے کا کیونکہ وہ تقدیم حصر کے لئے ہے جیسے کہ شارح نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”ینبغی ان یعرض عن جانب الخلق ویصرف اعنة الثمار من جمیع الجهات الی جانب الحق تعالیٰ و تقدس عالمہ بانہ المستحق للثمار وحده“ البتہ علی افضل رسلہ کی تقدیم اور اسی طرح فی حلۃ الصلوات کی تقدیم حصر کے لئے نہیں ہے کیونکہ افضل الرسل علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ باقی انبیاء کے اسمائے گرامی پر علیہ الصلوٰۃ والسلام کہنا پڑتا ہے اور اسی طرح صرف حلۃ الصلوات کے اندر بھی مسابقت نہیں بلکہ باقی خیرات و حسنات کے اندر مسابقت ہونی چاہیے۔ سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّکُمْ الایہ تو یہ تقدیمات صرف صبح بندی اور اہتمام مقام کی غرض سے ہیں۔

وان انتصاب اولاً وثانیاً یعنی اولاً وثانیاً اس مقام پر منصوب علی النظریۃ ہیں یعنی فی الاوقات الاولیۃ والثانیۃ۔ واما التنوین فی اولاً یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ لفظ اول اسم تفضیل ہے جیسے کہ شارح نے اس کے نظائر سے استدلال کیا ہے تو اس وقت لفظ اول میں وصفیۃ اور وزن فعل موجود ہے تو غیر منصرف ہوگا تو اس پر تنوین کا لانا کیسے صحیح ہو سکتا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا لاندہ ظرف یعنی یہ وصفیۃ کے معنی میں نہیں بلکہ بطور ظرفیۃ کے مذکور ہے جو بمعنی قبل کے ہے یہی مراد ہے صحاح کی کہ جب اس کو بطور وصفیۃ کے استعمال کیا جائے تو اس کو غیر منصرف کیا جائے گا اور کہا جائے گا لقیۃ عاۓ اول اور جب اس کو صفت قرار نہ دیا جائے بلکہ ظرفیۃ کے طور پر استعمال ہو تو منصرف ہوگا اور کہا جائے گا لقیۃ عاۓ اولاً بالتنوین پہلی صورت میں اس کا معنی ہوگا اول من ہذا العام یعنی اس سال کی نسبت جو پہلا ہے اور ثانی صورت میں معنی ہوگا قبل ہذا العام یعنی اس سال سے سابقہ مدت میں مثلاً اس وقت سال چودہ سو آٹھ ہجری ہے تو پہلی صورت کے لحاظ سے اول من ہذا العام مراد ہوگا یعنی صرف چودہ سو سات ہجری اور ثانی صورت میں قبل ہذا العام یعنی اس سال سے پہلے والے برس خواہ وہ سات ہو یا چھ ہو یا پانچ و چار جو اس سابقہ مدت میں گزر چکے ہیں تعیین نہیں ہے۔ سعد جدہ فیہ ایہام فن بدیع میں ایہام اس کو کہتے ہیں کہ ایسا لفظ ذکر کیا جائے جس کے دو معنی ہوں ایک قریب اور دوسرا بعید اور مراد بعید ہو تو کہا جاتا ہے کہ جد کا معنی ابوالاب قریبی ہے اور بخت بعیدی اور یہاں بمعنی بخت ہے کیونکہ

یہ مقام دعا ہے اس لئے معنی بخت مراد ہونا چاہیئے اور متعارف عند العامة یہ ہے کہ ایسا لفظ استعمال کیا جائے جس کے دو معنی ہوں اور ان میں سے کوئی ایک مطلقاً مراد ہو قرب و بعد کا سوال عند العامة نہیں تو پھر اس عبارت کا محمول علی الایہام ہونا ظاہر ہے۔ وفقنی اللہ التوفیق جعل الاسباب موافقة اصطلاح شریعت میں موافقت للمطلوب الخیر کی قید کی جاتی ہے اگر مطلوب شر کے اسباب مہیا اور متوافق ہو جائیں تو اصطلاح شریعت میں اسے خذلان کہتے ہیں اس لئے وفقہم اللہ کے مقابلہ میں خذلہم اللہ کہا جاتا ہے و یعدی باللام یعنی مفعول ثانی کی طرف اس کا تعدیہ باللام ہوتا ہے نہ کہ بالبار مصنف نے یہاں اسے متعدی بالبار کیا ہے تو یہ تعدیہ یا تو مبنی علی التسامح ہے یا علی التضمین لمعنی التشریف ای شرفی اللہ تعالیٰ بتالیف تسامح کا معنی ایک لفظ کو معنی حقیقی کے غیر میں استعمال کرنا بغیر کسی علاقہ مقبولہ کے اور بغیر قرینہ دالہ کے صرف اعتماد علی ظہور الفہم ہوتا ہے اور تضمین یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ ذکر کر کے اس کے ساتھ حقیقی معنی مراد لیا جائے اور اس کے ساتھ ایک دوسرا معنی تبعاً لفظ آخر کے ساتھ مراد ہو جو وہ مذکور نہیں صرف اس کا متعلق اور صلہ ذکر کر کے اس محذوف پر دلالت کرائی جاتی ہے جیسے یہاں وفقنی سے حقیقی معنی توفیق کا مراد ہے لیکن اس کے تابع معنی تشریف بلفظ شرفی بھی مراد ہے جو غیر مذکور ہے۔ اس پر صرف اس کا صلہ یعنی حرف با لا کر دلالت کرائی گئی ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے ساتھ دو معنی کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے لیکن دوسرا لفظ ضمناً مراد ضرور ہوتا ہے تاکہ ایک ہی لفظ کے ساتھ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہ آئے۔ کشیدہ ما یتسامح الخ اس تسامح پر بلا وجہ محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے جبکہ باب تضمین بہت وسیع ہے کما قال ابن جنی ”لو نقلت تضمینات العرب لاجتمعت مجلدات“ ہاں اگر کہیں تضمین نہ ہو سکے تو مجبوراً تسامح پر محمول کیا جائے گا لہذا شارح کا تسامح بالکثرة کا الزام علی المصنف بلا وجہ ہے قال المصنف بتالیف تنقیح الاصول یہاں سے مصنف ”توضیح کی وجہ تصنیف پیش کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تنقیح الاصول کے تالیف کی توفیق عطا فرمائی تو میرا ارادہ ہوا کہ اس کے مشکلات کی تشریح کروں اور مغلفات کی توضیح اور تنقیح کے ان مقامات کے حل کرنے سے اعراض کروں گا کہ جن کا حل کرنا بحر اطناب کے اور کچھ نہیں ہوگا کیونکہ وہ مقام خود واضح ہیں اور جو شخص ایسے مقامات کو بھی نہیں سمجھ سکتا بلکہ اطناب کا محتاج ہے تو ایسے شخص کو میری اس کتاب میں نظر کرنا حلال نہیں ہے۔

واعلموا فی لما سوّدت تفصیل کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ جب میں نے اپنی کتاب تنقیح الاصول کا مسودہ تیار کر لیا تو بہت سے اصحاب نے جلدی سے اس کا انتساخ یعنی نقل کر کے بحث و تبیح شروع کر دی اس کے بعد نظر ثانی مصنف نے کی تو عبارت کے اندر خود مصنف ”کی جانب سے کچھ تغیرات اور

محو اثبات واقع ہوا جس کو مصنف نے تعریض ذلک وقع فیہ قلیل من التغيرات وشئ من المحو والاثبات کے ساتھ خود بیان فرمایا ہے فکتبت تو اس شرح میں متن تنسیج کی عبارت اس طریقہ پر لکھی جو نظر ثانی کی بعد متقرر اور ثابت ہوئے تاکہ سابقہ نسخ مکتوبہ کو بھی اس منط وطریق کی طرف تبدیل کیا جائے۔ ثور لہما تیسرا تمامہ وفض بالا اختتام ختامہ شارح علامہ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا فض من فنت ای فتحہ اصل میں فض کا معنی ہوتا ہے کسی شئ کو توڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کرنا اختتام سے مراد ہے اختتمت الکتاب یعنی بلغت آخرہ اور ختام اسی مٹی اور لاک کا نام ہے جس پر مہر ثبت کر کے ایک شئ کو سر بہر کیا جاتا ہے چونکہ کتاب قبل از تمامیت لوگوں کی نظر سے محتجب اور مستور تھی تو یہ بمنزلہ شئ مختموم کے تھی جس کے مخزنات اور مستودعات پر نہ اطلاع حاصل ہو سکتی ہے اور نہ احاطہ اور بعد الاختتام جب طالبین کے سامنے پیش ہوئی اور ان کو مطالعہ کا موقعہ دیا گیا تو گویا اس کی ختم توڑ دی گئی اور لوگوں کے سامنے ظاہر کر دی گئی۔

قولہ مؤسسۃ علی قواعد الخ یعنی اس کتاب میں جو جج اور براہین پیش کئے گئے ہیں ان کی تاسیس و بنیاد ان وجوہ و شرائط پر ہے جو علم المیزان والمنطق میں مذکور ہیں اور اس کتاب میں طریق قدامہ کو اختیار نہیں کیا گیا جو صرف تبیین مقاصد پر اکتفا کر لیتے تھے اور شرائط و ضوابط منطقہ کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے۔ تسدیب انبیئ ای حسن معجب یعنی میری اس کتاب میں ترتیب مضامین بہت احسن اور پسندیدہ طریق پر ہے اس کے ساتھ اشارہ کر رہا ہے ان تصرفات کی طرف جو بعض مبنا اور ابواب میں تقدیم و تاخیر کی ہے علی الوجه الاحسن۔ لیسبقنی علی مثله قال الشارح والصواب لم یسبقنی الی مثله یعنی صلہ الی ہونا صواب ہے اور علی غلط ہے اس پر سبقت العالمین الی المعالی سے استشہاد کیا۔ حالانکہ یہ محمول علی التضمین ہو سکتا ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی لم یسبقنی واقفا علی مثله و باب التضمین واسع عند العرب اور جو شعرا استشہاداً پیش کیا ہے عمر الخیام کا ہے جو مولدین سے ہے جن کی کلام لغت کے بارہ میں حجت نہیں ہو سکتی علاوہ ازیں سبقت بمعنی غلبہ متعدی بعلی ہوا کرتی ہے جیسے قرآن مجید میں ہے وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ علی ان نبذل امثالکم معنی ہوگا لم یغلبنی علی مثله احد و عدم کون المعنی پہنا علی ہذا ممنوع۔ یہاں توضیح میں لفظ الہوامان واقع ہے جس کا معنی کتب لغت میں العقل والرأی آتا ہے واللہ اعلم بالصواب۔

الی ہذا الامد یا تو اس سے مراد ہے الی ہذہ الغایت من الزمان یعنی مصنف کے وقت وزمان تک فرسان علم ان تدقیقات تک نہیں پہنچ سکے۔ یا مراد الی ہذہ الغایت من التدقیق یعنی تدقیق کی اس

انتہار اور غایت جس تک مجھے رسائی حاصل ہوئی ہے فرسان علم کو یہاں تک نہیں ہو سکی اس ثانی صورت میں موقع ضمیر کا تھا کیونکہ تدقیقات کا لفظ پہلے مذکور ہے لہذا عبارت بجائے الی ہذا الامد کے صرف ایسا ہونا چاہیے لیکن بجائے ضمیر کے اسم ظاہر استعمال کیا ہذا وضع الظاہر موضع المضمر لکمال العناية و فرط التمييز بہذہ التدقیقات اور طبع کا تعدیہ الی کے ساتھ اس لئے کیا گیا یعنی الوصول والانتہار ہے سمیت ہذا الکتاب یہ جواب ہے لما کا جو لما تیسرا تمامہ میں مذکور ہے ہذا الکتاب میں اسم اشارہ کا بجائے ضمیر کے استعمال کرنا لکمال العناية بتمیزہ کے پیش نظر ہے یعنی بان ہذا الکتاب حلیل ممتاز من بین سائر کتب الفن ورنہ تو حق عبارت سمیتہ تھا۔ فان قلت خلاصہ سوال یہ کہ لما اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ثبوت ثانی کے لئے ثبوت اول سبب ہے یعنی ما بعد لما ثبوت جواب کے لئے سبب بنتا ہے تو یہاں کیسے سبب ہو رہی ہے اور اس کی کیا توجیہ ہے قلت خلاصہ جواب یہ کہ لما تیسرا تمامہ میں اتمامہ کی ضمیر شرح مذکور کی طرف راجع ہے جو کہ موصوف بایں صفات ہے کہ مشکلات تنقیح کی تشریح کرتی ہے اور مغلفات تنقیح کی وضاحت کرتی ہے تو یہ اوصاف سبب ہیں اس کا کہ اس کا نام توضیح فی حل غوامض التنقیح ہونا چاہیے تاکہ اسم مطابق و مناسب با مسمیٰ ہو۔ الیہ یصعد الکلم الطیب یہ تنقیح کا خطبہ افتتاحیہ ہے آیت قرآنیہ کا اقتباس لطیف اور افتتاح عجیب ہے افتتاح بالضمیر قبل الذکر یعنی یہ افتتاح ضمیر کے ساتھ ہے جو الیہ میں ہے اور اس کا مرجع پہلے مذکور نہیں ہے تو یہ اضمار قبل ذکر المرجع ہے تو یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے تو اس کے جوابات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا لیدل علی حضودہ یعنی یہ اس امر پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر مومن کے دل میں ہر وقت مستحضر ہے علی الخصوص جبکہ اصول شریعت میں افتتاح کلام ہو رہا ہے اس وقت تو دل میں ذکر الہی کا مستحضر ہونا ضروری ہے ورنہ تو فعل ذی بال شریعت کی نگاہ میں اجذم اور اتر ہو جائے گا یہی استحضار مرجع بننے کے لئے کافی ہے و اشارۃً یہ دوسری توجیہ ہے یعنی کلم طیب از قسم محامد کے لئے متوجہ الیہ ہونے کے لئے اللہ تعالیٰ کی ذات مقدس متعین ہے اس کے سوا کسی اور کے متعلق وہم ہی نہیں جاسکتا کہ مستحق محامد ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جب عظمت و جلال صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اور اسی سے عطار و نوال ہے تو مستحق محامد بھی صرف وہی ہے تو اس قسم کی تعیین کے وقت تصریح بالمرجع کی ضرورت نہیں ہوتی و ایماء الی ان الشارح اور اس اضمار میں ایما ہے کہ جو شخص علوم اسلامیہ میں شروع ہو رہا ہے اس کا مطمح نظر اور اس کی ہمت و قصد کا مقصد اصلی صرف جناب حق تعالیٰ ہی ہونا چاہیے اور اپنے قصد اور ارادہ صرف اس کی طلب و رضا میں مقصور اور محصور کر دے کسی غیر کی طرف بالکل التفات نہ کرے تو ایسے وقت میں تعیین مرجع کی کیا ضرورت ہے۔ لایقال

خلاصہ سوال یہ کہ متن کی ابتداء اگر بالتسمیہ ہے تو اضمار قبل الذکر لازم نہیں آتی کیونکہ تسمیہ میں لفظ اللہ مذکور ہے جو الیہ کی ضمیر کا مرجع بن سکتا ہے اگر ابتداء بالتسمیہ نہیں کی تو پھر حدیث کے ساتھ عمل کرنا متروک ہوگا جو شرعاً یہ قبیح امر ہے۔

لانا لقول سے اس کا جواب دیا اور شقی اول اختیار کی کہ حدیث پر عمل کرتے ہوئے متن کی ابتداء بالتسمیہ کی گئی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرجع مذکور فی الکتاب ہو کیونکہ ابتداء بالتسمیہ کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ ابتداء میں تسمیہ کا صرف ذکر لسانی کر لیا جائے دوسرا یہ کہ مخطوط فی القلب اور مستحضر فی الجنان کر لیا جائے تیسرا یہ کہ ابتداء بکتابت التسمیہ کر لیا جائے لیکن یہ کتابت بقصد تبرک ہو اور تسمیہ کو جزو کتاب نہ بنایا جائے ان تینوں صورتوں میں مرجع مذکور فی الکتاب نہ ہوا پہلی دو صورتوں میں تو ظاہر ہے۔ آخری صورت میں اگرچہ کتابت تسمیہ کتاب میں تو ہوگی لیکن چونکہ وہ کتاب کا حصہ اور جز نہیں ہے تو مرجع کتاب میں مذکور نہ ہوا لہذا اضمار قبل ذکر المرجع فی الکتاب ہر صورت میں لازم آتا ہے۔ والصعود یعنی صعود کا معنی ہوتا ہے اسفل سے ایسی شئی کی طرف حرکت کرنا جو باعتبار مکانیۃ اور جہت کے عالی اور بلند ہو چونکہ یہاں صعود الی اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ مکانیت اور جہات سے منزہ اور مقدس ہے لہذا یہاں مستعار ہوگا تو جہاں العالی قدر اور مرتبہ کے لئے والکلم من الکلمۃ یعنی لفظ کلم کی نسبت الی لفظ الکلمۃ ایسے ہے جیسے نسبت تمر الی التمرۃ تو جیسے تراسم جنس برائے تمرۃ ہے اور جنس بغیر تار کے واحد بالنا مستعمل ہے اسی طرح کلمۃ واحد ہے جہاں بالنا ہے اور کلم جہاں تار کے ہے وہ اس کے لئے درجہ جنس میں ہے جو قلیل اور کثیر پر صادق آسکتی ہے اس معنی جنسی کے لحاظ سے اسے جمع کہا جاتا ہے اور لفظاً یہ مفرد ہے اور معنی جمع ہے جانب لفظ کی رعایت کرتے ہوئے اس کی وصف مذکر لائی جاسکتی ہے جیسے نخل منقر اور جانب معنی کی رعایت کرتے ہوئے اس کی وصف میں تانیث اختیار کی جاسکتی ہے جیسے نخل خاویہ کیونکہ جمع غیر ذوی العقول کی صفت مؤنث آتی ہے چونکہ لفظ نخل کی بھی حالت و کیفیت بطرف نخلۃ کے ایسے ہے جیسے تمر کی نسبت تمرۃ کے پھر چونکہ لفظ کلم کی استعمال غالب کثیر میں ہوتی ہے ایک دو پر اس کی استعمال نہیں ہے اس لئے بعض حضرات کو تو ہم ہوا کہ یہ جمع ہے کلمۃ کی اور تمر و تمرہ کی طرح اس کی حالت جنس اور واحد کی نہیں ہے لیکن حقیقتہ حال وہی ہے جو واضح ہو چکی ہے اور الکلم الطیب میں تذکر و وصف اسی امر پر دال ہے کہ لفظ کلم اسم جنس ہو کہ لفظاً مفرد ہے اور معنی جمع ہے کیونکہ وزن فاعل بکسر العین اوزان جمع میں سے نہیں ہے لہذا لفظاً اسے جمع قرار نہیں دیا جاسکتا۔

فلا یبغی ان یشک یعنی اس مسئلہ میں شک کرنا مناسب نہیں ہے کہ لفظ کلم جمع ہے جیسے

تو اس کے جمع ہے دو نظیریں پیش کیں ایک ترکی جو اسم جنس ہے اور دوسری رکن کی جو اسم جمع ہے یہ دونوں اس امر میں مشترک ہیں کہ یہ معنی جمع ہیں اور لفظاً وصیغۃً جمع نہیں ہیں بلکہ مفرد ہیں اور لفظ کلم یقیناً ایسے ہے ورنہ لیس بجمع یعنی لفظ کلم لفظاً اور صیغۃً جمع نہیں ہے جیسے کہ نسب اور رتبہ لفظی حیثیت سے نسبت اور رتبہ کی جمع ہیں کلم ایسے نہیں ہیں لہذا مصنفؒ کی عبارت ان کا جمع میں ایک قسم کی حرازۃ یعنی تنفر اور سوزش ہے کیونکہ ان شکبہ استعمال کر کے اظہار شک کیا ہے جو کہ مناسب نہ تھا مصنفؒ کی کلام سے دفع حرازۃ کے لئے یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ ان کا جمع شرط ہے اور اس کی جزاء محذوف ہے جس پر اس کا قول وکل جمع الزوال ہے تقدیر عبارت یوں ہے والکلم ان کا جمع فہو جمع یفرق بینہ وبين واحدہ بالتار وکل جمع یفرق خلاصہ یہ کہ مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ یہ درحقیقت جمع معنی ہے اور حقیقتاً جنس ہے لفظاً مفرد ہے جمع نہیں کیونکہ اس کے اور اس کے واحد کے درمیان فرق بالتار ہے اور جو ایسے ہو وہ اسم جنس ہو کر معنی جمع ہوتی ہے لہذا لفظ کلم بھی یقیناً ایسے ہے اب اس توجیہ کے لحاظ سے نہ شک ہے نہ حرازۃ و قیل ایضاً فی دفع الحرزۃ ان کلمۃ ان محمولۃ علی الشک من المخاطب المتوہم بناءً علی قول بعض ائمۃ النحر قوله من محامد حال من الکلم یعنی مصنف کا قول من محامد ترکیبی لحاظ سے الکلم الطیب سے حال ہے اور اس کی تبیین ہے چونکہ الکلم میں کچھ بہام تھا اس لئے من محامد سے اس کی تبیین کردی اور دلیل تبیین قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم پیش کیا جواز قسم تسبیح و تحمید ہے۔

فحیابھا وجہ الرحمن وجہ سے مراد ذات ہے یعنی فرشتہ ذات رحمن کے سامنے بطور تحیہ پیش کرتا ہے اگر اس محامد کے اعمال صالحہ بالکل نہ ہوں تو یہ حمد بارگاہ الہ میں قبول نہیں ہوتا والعمل الصالح یرفعہ ائی الی مکان القبول وانما صلح الجمع المنکرۃ چونکہ الکلم اسم جنس معروف بلام الاستغراق ہے جو کہ عموم واستغراق کا افادہ کرتا ہے اور محامد جمع منکر ہے جو مصنفؒ کے نزدیک عموم واستغراق کی مفید نہیں ہے تو یہ الکلم کی تبیین کا فائدہ کیسے دے سکتی ہے تو اس کے دو جواب دیدیئے ایک یہ کہ ان التکرۃ تعم یعنی جب تکرار کے ساتھ وصف عام ملحق ہو جائے تو اس وقت عموم وصف کی وجہ سے تکرار موصوفہ بہذا الوصف عموم کا مفید ہوتا ہے جیسے امراۃ کوفیۃ میں لفظ امراۃ ہر اس عورت کو شامل ہے جو منسوب الی الکوفہ ہے اور یہاں بھی لاصولھا من مشارع الخ وصف عام ہے جو ہر قسم کے کلمات طیبہ کو شامل ہے اسی وجہ سے محامد بھی عام مستغرق ہو جائے گا۔ دوسرا جواب یہ دیا ولان التکیید یعنی یہاں لفظ محامد کی تنکیر برائے تکیہ ہے جو مفید عموم ہو کر مناسب للتعظیم ہے۔

والمحامد جمع محمدۃ یعنی محامد جمع ہے محمدۃ کی جو کہ مصدر میمی ہے اور بمعنی الحمد ہے اور حمد مقابلہ

الجلیل یعنی محمود کے کسی فعل جمیل کے مقابلہ میں ثناء اور تعظیم باللسان کرنا خواہ محمود سے کوئی نعمت واصلہ الی الحمد ہو یا نہ ہو چونکہ حمد مختص باللسان ہے اس لئے کلم کی تبیین اس کے ساتھ بہت مناسب للمقام ہے بخلاف شکر کے کہ وہ مختص باللسان نہیں اگرچہ اس کے اندر نعمت کا ہونا شرط ہے اس لئے شکر اس کو کہتے ہیں کہ بمقابلہ نعمت تعظیم منعم کا اظہار کیا جائے خواہ یہ قول لسانی کے ساتھ ہو یا عمل ارکانی اور اعتقاد جانی کے ساتھ۔

من مشارع الشیخ میں لفظ مشارع جمع ہے مشرعة المار کی یعنی وہ نالیاں جن کے اندر پانی جاری رہتا ہے اور شاربین وارد ہوتے رہتے ہیں۔ الشرع والشریعة بمعنی واحد یعنی وہ دین جو اللہ تعالیٰ نے اپنے عباد کے لئے مشروع فرمایا اور اس کو واضح اور ظاہر کر دیا۔ خلاصہ یہ کہ طریقہ معبودہ جو ثابت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جعلہا اسی جعل الشریعة یعنی شریعت کو مصنف نے روضات و جنات سے تشبیہ دی جو مضمرفی النفس ہے یہ استعارہ مکینہ ہوا چونکہ مشارع یعنی پانی پینے کی نالیاں بساتین و جنات کے لوازمات سے ہیں تو شریعت کے لئے ان کا اثبات بطور استعارہ تخیلیہ کے ہے یعنی جیسے روضات و جنات میں مشارع ہوتے ہیں جن پر شاربین وارد ہوتے ہیں اسی طرح شریعت مطہرہ کے لئے بھی مشارع ہیں جن پر اللہ تعالیٰ کی رحمت و رضوان کے زلال کے پیاسے وارد ہوتے رہتے ہیں۔ زلال المار الصافی کو کہتے ہیں۔

وبهذا الطريق یعنی مصنف نے اپنے قول قبول القبول نما میں بھی اسی طرح کے استعارے پیش کئے ہیں پہلے قبول سے مراد باد صبا ہے اور دوسرے قبول سے مراد قبولیت عبادت تو قبول عبادت کو تشبیہ دی مہب الریح کے ساتھ یعنی اس سمت و جہت کے ساتھ جس سے ہوا چلتی ہے کیونکہ قبول عبادت بھی ایک مہب ہے جہاں سے الطاف رحمن اور انوار غفران چلتے ہیں اور ظاہر ہوتے ہیں اور یہ تشبیہ مضمرفی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور ریح الصبا یہ مہب الریح کے لوازمات سے ہے اس کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہوا جیسے ریح الصبا کے ساتھ ابدان کی راحت اور اغصان کو نما حاصل ہوتا ہے اسی طرح صبار حانی اور نور مغفرت کے ساتھ سکون قلب اور راحت دل حاصل ہوتی ہے اور ریح صبا عموماً ان ایام میں چلتی ہے جب لیل و نہار آپس میں برابر ہو جاتے ہیں اور مطلع شمس یعنی مشرقی سمت سے چلتی ہے اور اس کے مقابل یعنی مغربی سمت سے جو ہوا چلتی ہے اسے دبور کہتے ہیں اہل عرب کا خیال ہے کہ دבורی ہوا بادل کو اٹھاتی ہے اور اوپر فضا میں لے جا کر اس کو چلاتی ہے جب بادل اونچا ہو جاتا ہے تو ہٹ جاتی ہے پھر باد صبا اس بادل کا استقبال کرتی ہے اور مختلف ٹکڑوں کو ایک دوسرے پر لگا کر ایک ہی ٹکڑا بنا لیتی ہے پھر بارش اترتی ہے جس کے ساتھ اشجار کا نشوونما ہوتا ہے قبول ثانی مصدر ہے لیکن ہے مصادر شاذہ

سے نہ سمیع لہ فان قیل الولوع بمعنی الحرس و فی الصحاح الوضوء بفتح الواو مصدر علی وزن القبول و فی الکشاف التودد بفتح مصدر ہذہ کلہا علی وزن القبول۔

والنماء زیادة و ارتفاع یعنی بڑھنا اور اونچا ہونے کو کہتے ہیں نمی نمی اور نما نیمو نما یعنی ناقص یائی اور واوی دونوں طرح متعل ہے۔ حقیقت نمو یہ ہے کہ اقطار جسم یعنی جسم کے طول و عرض و عمق میں تناسب طبعی کے مطابق زیادة اور بڑھوتری ہو تناسب طبعی کی قید کر کے دم اور بے ڈھب موٹاپے سے احتراز کیا ہے۔

فان المعامد چونکہ کلم طیب سے مراد محامد ہیں جیسے قرآن مجید میں ہے مثل کلمۃ کسجۃ طیبۃ اصلہا ثابت و فرعہا فی السماء تو اسی کے مطابق محمدۃ ایک شجرۃ ہے جس کے لئے ایک اصل ہے اور وہ ہے ایمان اور اعتقادات صحیحہ اور فرع بھی ہے وہ ہیں اعمال و طاعات و تحقیق ذالک یہ جواب اشکال ہے کہ حمد تو فعل لسان ہے اب اس میں بطور اصل کے ایمان اور بطور فرع کے اعمال و طاعات کیسے ثابت ہو سکتے ہیں اعتقاد و ایمان فعل قلب ہے اور اعمال فعل جوارح یہ دونوں شکر میں تو درج ہو سکتے ہیں حمد میں تو داخل نہیں ہو سکتے خلاصہ جواب یہ کہ حمد اگرچہ لغت کے لحاظ سے صرف فعل لسان ہے لیکن شرعی حیثیت سے اس کا مفہوم اس سے عام ہے جیسے امام رازیؒ اپنی تفسیر میں تصریح فرماتے ہیں کہ حمد صرف قائل کے قول الحمد للہ کا نام نہیں بلکہ ہر وہ شئی جو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے ساتھ مشعر ہو اور اس کی تجید اور بزرگی سے منبئی ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا صفات کمالیہ سے منصف ہونے کا اعتقاد پھر قول و مقال کے ساتھ اس کا ترجمہ اور تعبیر اور اعمال جو اس اعتقاد پر دال ہوں ان تمام اشیاء کو حمد کہا جاتا ہے لہذا اعتقاد صحیح اس حمد کا اصل ہے اگر اعتقاد صحیح نہیں ہے تو پھر حمد بمنزلہ شجرۃ خبیثہ کے ہوگا جس کی مضبوط جڑ نہیں آجنت من فوق الارض مالھا من قرار کے درجہ میں ہوگا اور عمل صالح فرع ہے اگر یہ نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کے لئے نہ نمو ہے نہ قبولیت بلکہ بمنزلہ روح یعنی اس تنے کے ہوگا جس پر ٹہنیاں نہیں اور اس شجرہ کی مانند ہوگا جو بلا ثمر ہے کیونکہ عمل صالح نیل جنات اور رفیع درجات کے لئے وسیلہ ہے والعمل الصالح یرفعہ اور حدیث میں بھی وارد ہوا کہ اذا لم یکن لہ عمل صالح لم یقبل مصنفؒ نے اپنی عبارت میں ادھر ہی اشارہ کیا کہ شجرۃ حمد کے لئے ایک اصل ثابت ہے وہ ہے اعتقاد اسلامی جو راسخ ہو جس کی بنیاد علم التوحید و الصفات پر ہو نہ فلسفۃ الہیات پر اور ایک فرع نامی ہے جو مقبول عند اللہ العزیز ہے وہ ہے عمل صالح جو شریعت مطہرہ کے موافق ہو جو کہ علم الشرائع و الاحکام یعنی علم الفقہ پر مبنی ہے الیہ یصعد میں الیہ کی تقدیم کے ساتھ اشارہ الی الاختصاص کیا اور فعل مضارع یصعد کے ساتھ الی الدوام والاستمرار قولہ علی ان جعل تعلیق یعنی مصنفؒ



نے محامد کو معلق اور وابستہ کر دیا ہے اس امر کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ نے اصول شریعت کو مہدۃ المبانی اور فروع شریعت کو رقیقۃ المعانی کر دیا اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں سے یہ بعض نعمتیں ہیں حالانکہ محامد جمع مستغرق ہے جو جمیع انعامات کے ساتھ معلق اور وابستہ ہونی چاہیے تھی تو بعض نعم کی تخصیص کیوں کی شارح نے اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا اشارة الى عظم امر العلم یعنی یہ نعمت علمیہ کی تخصیص ہے اس کے ساتھ اس علم کی عظمت شان اور جلالت قدر کی طرف اشارہ کرنا مطلوب ہے جس میں یہ تصنیف واقع ہے۔

والشریعة تعمر الفقه یعنی شریعت سے مراد عمومی معنی ہے جو فقہ کو بھی شامل ہے اور اس کے علاوہ ان اصولی مسائل کو بھی جو ادلہ سمعیہ سے ثابت ہیں جیسے مسئلہ رؤیۃ باری تعالیٰ اور معاد و اجراع و قیاس کا حجت ہونا۔ اور اصول شریعت سے مراد ادلہ کلیہ ظہری یعنی کتاب اللہ۔ سنت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اجراع و قیاس اور ان کے مبانی علم التوحید والصفات والنبوت ہیں یعنی علم الکلام جو ان امور سے بحث کرتا ہے چونکہ کتاب و سنت کا اثبات ان مسائل کلامیہ پر موقوف ہے اس لئے یہ مسائل اصول فقہ کے لئے مبنی ہیں تمہید کا معنی ہے تسویہ اور ان کی اصلاح علی وفق الحق یعنی اللہ تعالیٰ نے اصول شریعت کا تسویہ کر دیا اور علی طریقۃ الصواب اور حق کے موافق ان کی وضع اور اصلاح فرمائی یہ ہے مراد از تمہید مبانی وفروعہا ای فروع الشریعۃ اس سے مراد احکام تفصیلیہ جو علم الفقہ میں بیان کئے گئے ہیں یعنی مسائل فقہیہ چونکہ شریعت سے عمومی معنی مراد لیا گیا ہے جو فقہ کو بھی شامل تھا اس لئے فروعہا ای فروع الشریعۃ میں اضافت فروع الی الشریعۃ اضافۃ الجزاء الی کلل ہوگی اور اضافۃ الاصول الی الشریعۃ اضافۃ الدلیل الی المدلول ہوگی۔ دقیقۃ المعانی میں معانی سے مراد علل جزئیہ تفصیلیہ ہیں جو علم الفقہ میں ہر مسئلہ پر پیش کی جاتی ہیں اور وہ علل دقیقہ ہیں ہر ایک انسان ان تک بالسهولۃ نہیں پہنچ سکتا بلکہ ان کا استخراج مجتہد کا کام ہے اور یہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے نعمتیں ہیں جو کہ مستوجب حمد ہیں کیونکہ شریعت ایک لسی نعمت ہے جس کے ساتھ نظام عالم قائم اور صحیح رہتا ہے اور عالم آخرۃ میں ثواب کی دار و مدار اسی پر ہے اور دقت معانی کی وجہ سے علماء کے درجات رفیع ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ہاں انہیں حصول ثواب ہوگا اس کلام سے معلوم ہوا کہ علم الاصول علم الفقہ سے فوقانی درجہ رکھتا ہے کیونکہ احکام جزئیہ فقہیہ کی معرفت از ادلہ تفصیلیہ جو مسائل فقہ ہیں یہ ادلہ کلیہ کے احوال کی معرفت پر موقوف ہیں جن سے علم الاصول بحث کرتا ہے اور یہ علم الاصول چونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت پر اور اسی طرح صدق مبلغ بدلالة المعجزات کی معرفت پر موقوف ہے جن سے علم الکلام بحث کرتا ہے۔ لہذا علم الکلام کی نسبت اسے درجہ تحتانی حاصل ہے

اور علم الکلام وہ علم ہے جو احوال صانع اور احوال نبوت و امامت اور معاد وغیرہ سے بحث کرتا ہے علی طریقہ قانون الاسلام علی طریقۃ الحکمة الالہیۃ الفلسفیۃ۔

بنی اعلیٰ اربعۃ ارکان یہ جملہ اپنے سابقہ جملہ سے بمنزلہ بدل اشتمال کے ہے کیونکہ جملہ سابقہ یعنی جعل اصول الشریعۃ الخ کی بنسبت عظمت علم اور اس کی جلالت قدر کو بیان کرنے میں اوفیٰ ہے جیسے کہ بدل اوفیٰ بتبیین المراد ہوتا ہے بنسبت مبدل منہ کے اور حقیقی بدل نہیں کیونکہ مبدل منہ مقصود بالنسبۃ نہیں ہوتا اور یہاں ایسے نہیں بلکہ جملہ سابقہ بھی مقصود ہے خلاصہ اس جملہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احکام کے قصر کو اربعہ ارکان پر مبنی فرمایا اور آیات محکمات کے ساتھ اسے انتہائی مستحکم اور مضبوط بنادیا اور آیات متشابہات کو استتار کے خیموں میں مقصور اور محبوس کر دیا تاکہ علماء راسخین کی ابتلا و آزمائش ہو جیسے کہ مختار عند الاحناف ہے کہ وَمَا يَعْبَهُ قَاوِيْلُهُ اِلَّا اللّٰهُ پر وقت تام ہے یعنی ان متشابہات کی تاویل و تفسیر صرف اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے علماء راسخین کا کام یہ ہے کہ اپنے اذہان کی باگ و ڈور کو یہاں تمام لیں اور جو علم بالاسرار ان کا محبوب اور قابل اشتیاق مشغلہ ہے اس تک پہنچنے کی کوشش ترک کر دیں اللہ تعالیٰ نے ان متشابہات پر کسی کو مطلع نہیں فرمایا یہ تو ہے توضیح متن اب شرح کی طرف توجہ کیجیے۔

شبه الاحکام الشرعیۃ یعنی مصنفؒ نے احکام شرعیہ کو قصر کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس طرح قصر میں جگہ یکڑ کر گرمی سردی سے بچاؤ حاصل کیا جاتا ہے اور انداز کے خطرات سے اطمینان قصر و قلعہ میں داخل ہو کر حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح ان احکام شرعیہ کی طرف التجا اور پناہ حاصل کرنے کے ساتھ عدو دین یعنی شیطان کے مہلکات سے پناہ حاصل ہوتی ہے اور جہنم کے عذاب کی گرمی و سردی سے بچاؤ حاصل کرنا ان احکام شرعیہ پر عمل کرنے سے حاصل ہوتا ہے قصر الاحکام میں مشبہہ کی اضافت الی اللہ ہے جیسے لجنین المار میں لجنین بمعنی فضہ ہے یعنی پانی جو صفائی میں چاندی کی طرح ہے۔

والاحکام تستند یہاں قصر احکام کا احتیاج الی اربعۃ ارکان کو ثابت کر رہا ہے یعنی احکام شرعیہ کے ادلیہ جزئیہ کثیرۃ التعداد ہونے کے باوجود ان کا رجوع اربعہ ارکان کی طرف ہے جو قصر احکام کے ارکان ہیں مقصود ان اربعہ ارکان کی طرف شدۃ احتیاج کو ثابت کرنا ہے جیسے قصر مکانی ارکان کی طرف محتاج ہے اگرچہ ارکان قصر مکانی کے داخلی اجزاء ہیں اور قصر احکام میں یہ اربعہ ارکان داخل تو نہیں ہیں لیکن ان کی طرف احتیاج ایسے ہے جیسے احتیاج کل الی الجزر ہوتا ہے۔

فذكر فی اثناء الکلام پھر مصنفؒ نے اللہ کلام میں ان اربعہ ارکان کا ذکر اسی ترتیب سے کیا جس طرح شارع نے احکام کی بنیاد ان پر رکھی تھی کتاب کو پہلے ذکر کیا پھر سنت پھر اجماع اس کے بعد عمل بالقیل

کا ذکر کیا اشارہ کیا کہ قیاس کے موافق عمل ہوتا ہے نہ کہ اعتقاد چونکہ پہلے تین اصول مطلقہ کا ملہ تھے اس لئے ان کا ذکر صراحتہ کیا اور قیاس چونکہ اصالتہ میں اُن کی نسبت کم درجہ تھا اس لئے اس کا ذکر ضمناً کیا بقولہ وضع معالم العلم علی مسالک المعترین ای القاسمین یعنی جو حضرات نفوس اور علل احکام میں غور و فکر کرنے کے بعد قیاس کرتے ہیں فاعتبروا یا ادلی الابصار سے لفظ معتبرین اخذ کیا جیسے اعتبارت الشیء اس وقت کیا جاتا ہے جب اس شے کی طرف پوری نظر فکر کر کے اس کے حالات کی رعایت اور نگہداشت کریں۔ والمعلم یعنی معلم اس اثر و نشان کو کہتے جس سے طریق و راستہ پر دلیل کا کام لیا جاتا ہے مراد اس سے علہ علم ہے جو مقیس علیہ میں ہوتی ہے جس سے مقیس میں ثبوت حکم پر استدلال کیا جاتا ہے۔

فان قلت خلاصہ سوال یہ ہے کہ ان اربعہ ارکان کی ترتیب مذکورہ علی الاطلاق تو نہیں ہے کیونکہ سنت کی تقدیم علی الاجماع اس وقت ہوتی جب وہ قطعی ہو جب ظنی ہو تو پھر اجماع پر مقدم نہیں ہے۔ قلت خلاصہ جواب یہ ہے کہ کلام مذکورہ متن سنت کے متعلق ہے اور متن سنت علی الاطلاق مقدم علی الاجماع ہے اور جہاں موخر عن الاجماع ہوتی ہے وہاں اس کا ثبوت مظنون ہو جاتا اس کا سنت ہونا مشکوک ہو جاتا ہے۔

ثو ذکر بعض اقسام الکتاب یعنی جیسے قصر مکانی جو بدرجہ مشتبہ بہ ہے اس میں بعض اشیاء انتہائی ظہور و اظہار کے درجہ میں ہوتی ہیں اور بعض کم درجہ ظاہر ہوتی ہیں اسی طرح بعض اشیاء انتہائی خفی ہوتی ہیں جو صرف رب القصر ان تک پہنچ سکتا ہے اس کے علاوہ اور کسی کی رسائی نہیں ہوتی اور بعض اشیاء اتنا خفا میں نہیں ہوتی دوسرے اشخاص بھی کوشش کے ساتھ پہنچ سکتے ہیں اسی طرح کتاب اللہ العزیز میں بعض احکام ظہور کے درجہ اعلیٰ میں ہیں جیسے محکم بعض اس سے کم درجہ میں جیسے نص بعض انتہائی اخفی ہیں جو صرف باری تعالیٰ کے علم میں ہیں جیسے متشابہ اور بعض اس سے کم درجہ کے خفی ہیں کوشش اور جدو جہد کے ساتھ پہنچا جاسکتا ہے جیسے جمل یہ کتاب اللہ العزیز کے اقسام ہیں اور قصر احکام کی اشیاء نہیں ہے اور ماقبل میں احکام کو تشبیہ بالقصر دی تھی کہ کتاب کو پس یہ توجیہ ماقبل کے منافی ہے۔ فتنہ۔

فقہ لہ مقصودات ای محبوب سات جعل مصنف خیام استنار کو متشابہ پر ایسا مضروب اور محیط قرار دیا ہے جس سے متشابہ کے بدو اور ظہور کی رجاء و امید ختم ہے جیسے کہ مذہب احناف ہے کہ متشابہ کی تاویل و تفسیر صرف اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور کسی پر اس کا ظہور نہیں ہے۔ فائدۃ انزالہ اس کے انزال کا فائدہ صرف یہی ہے کہ راسخین فی العلم کا ابتلاء اور آزمائش ہو کہ انہیں اس کے اندر غور و فکر کرنے سے منع کیا جائے اور ان کی جو تمنا اور آرزو ہے کہ علم جمیع الاسرار حاصل ہو جائے اس تک پہنچنے سے روک دیا جائے کیونکہ ہر ایک کو اپنے مطلوب اور متمنا سے روک کر آزمائش کی جاتی ہے جیسے جہال کے

نزدیک علم غیر مطلوب اور غیر مقصود ہے ان کی آزمائش تحصیل علم کے حکم سے کی جاتی ہے اور علماء کے نزدیک چونکہ علم بالاسرار مطلوب و محبوب ہے اس لئے ان کی آزمائش اس حکم کے ساتھ کی گئی ہے کہ اسے ترک کر دو اور طلب نہ کرو کیونکہ ہر ایک کی آزمائش خلاف ہوا اور عکس متمنا کے ساتھ کی جاتی ہے۔ قولہ بکج عنان کہا جاتا ہے کجبت الدابة جب کہ اس کی لگام اپنی طرف کھینچ کر اُس کو چلنے سے روکا جائے تاکہ وہ رک جائے اور نہ چلے۔

قولہ اددعھا فیہا پہلی ضمیر اسرار کی طرف اور ثانی متشابہات کی طرف راجع ہے ای اور ع اللہ الاسرار فی المتشابہات ولا یداع شارح کا مقصد یہ ہے کہ لفظ ایداع دونوں مفاعیل کی طرف بلا واسطہ حرف جر متعدی ہوتا ہے لہذا مصنف کا تعدیہ فی کے ساتھ تسامح ہے اور شارح ہمیشہ مصنف پر صلہ جاتا میں تسامح کا اعتراض کرتا ہے حالانکہ عرب میں تضمین کا باب وسیع ہے یہاں بھی ایسے ہے کہ ایداع معنی ادراج اور وضع کو متضمن ہے اس لئے لفظ فی لا کر اس تضمین کی طرف اشارہ کیا یہی توجیہ اسلم اور صواب ہے تسامح کا ذکر من الشارح ایک قسم کی زیادتی ہے۔

قال المصنف والنصوص اس کا عطف المتشابہات پر ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے نصوص کو افکار متفکرین کے ہا کہ عروسوں کے لئے منصب یعنی مقام ظہور بنادیا منصۃ العروس اس مکان مرتفع کو کہتے ہیں جہاں عروس کو جلوہ اور ظہور کے لئے بٹھایا جاتا ہے۔ وکشف القناع یعنی اللہ تعالیٰ کی کتاب کے جملات کے حسن و جمال پر جو قناع اور پردہ پڑا تھا اس کو نبی مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور فصل خطاب کے ساتھ کھول دیا ارکان اربعہ میں سے پہلے کتاب کا ذکر تھا اور یہ ذکر سنت ہے فصل خطاب سے مراد الخطاب الفاصل والفارق بین الحق والباطل ہے تو فصل مصدر مبنی للفاعل ہے اور اضافت صفت الی الموصوف ہے مارفع اعلام الدین ما یہاں مادام کے معنی میں ہے اور صلی اللہ کی ظرف ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اور اصحاب پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے صلوٰۃ نازل ہو جب تک دین قویم کے اعلام و ریایات اجماع مجتہدین کے ساتھ بلند رہیں تو یہاں رکن ثالث یعنی اجماع کا ذکر کر دیا۔

ووضع معالم العلم علی مسالك المعتبرین معالم علامات و نشانات کو کہتے ہیں مسالک مسلک کی جمع ہے جس کا معنی طریق و سبیل کا ہوتا ہے جس پر اقدام سے چلا جاتا ہے المعتبرین بکسر الباء یعنی القاسمین المجتہدین اب یہاں معالم علم سے وہ علل مراد ہیں جن کے ساتھ قانس و مجتہد مقیس کا حکم حاصل کرتا ہے اور مسالک سے مراد وہ مقام سلوک ہے جس پر اقدام فکریہ کے ساتھ موارد نصوص سے چل کر احکام ثابتہ فی الفروع

تک پہنچتے ہیں تو مبداء سلوک لفظ نص ہو تا ہے اس سے اولاً عبور ان کے معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف ہوتا ہے پھر اس سے بڑھ کر ان کے معانی باطنہ شرعیہ تک پہنچتے ہیں ان معانی شرعیہ میں انہیں امارات و علامات محسوس ہوتی جن کی شارع نے ان میں وضع کی ہے ان علامات کے ساتھ مجتہدین اپنے مقاصد علمیہ تک پہنچتے ہیں ولما قال یعنی جب مصنف نے کہا کہ قصر احکام کی بنیاد ارکان اربعہ پر ہے تو وہ ارکان اسی وجہ ترتیب کے ساتھ ذکر کئے جس طرح شارع نے ان پر بنیاد احکام رکھی تھی اولاً کتاب ثانیاً سنت ثالثاً اجماع رابعاً قیاس۔

قال الشارح قوله منصة یہ یعنی المیم ہے ایسے مکان کو کہتے ہیں جس پر عروس کو اونچا بٹھلایا جاتا ہے تاکہ اس کا جلوہ اور ظہور ہو نصمت الشیء بمعنی رفعتہ سے ماخوذ ہے لفظ العروس صیغہ صفت ہے مرد اور عورت کے لئے یکساں استعمال ہوتا جب تک اپنے عرس اور شادی کے ایام میں رہتے ہیں البتہ ان کی جمع میں فرق ہے مذکر کے لئے عرس بضم تین ہے اور مؤنث کے لئے عرائس فی ہذا الکلام نوع حرازة خلاصہ حرازة کا یہ ہے کہ وہ معانی جو نصوص کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں اور ناظرین کے سامنے کھلتے ہیں وہ تو ان نصوص کے مفہومات ہیں اور ان مفہومات سے جو احکام حاصل ہوتے ہیں وہ افکار متفکرین کے نتائج نہیں بلکہ براہ راست ملک الحق المبین کے احکام ہیں تو مصنف نے افکار متفکرین کے عرائس کے لئے نصوص کو کیسے منصہ اور مقام ظہور قرار دیا ہے۔

فكانه اراد انہ جواب عن الحرازة کی صورت پیش کی جا رہی ہے گویا کہ مصنف کا ارادہ یہ ہے کہ مجتہدین حضرات نصوص میں غور و فکر کرتے ہیں تو اس غور و فکر کے ساتھ معانی و دقائق پر یعنی علل جزئیہ پر مطلع ہو کر احکام و حقائق کا استخراج کرتے ہیں خلاصہ یہ کہ مفہومات ظاہرہ من النصوص مراد نہیں ہیں بلکہ احکام مستنبطہ من النصوص مراد ہیں اور اس قسم کے احکام بھی نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں جو کہ ان کے افکار کے نتائج ہیں آخر قیاس مثبت احکام تو نہیں ہے بلکہ مظہر احکام ہے اور ان کا مقام ظہور نصوص ہی ہوتے ہیں لہذا ان احکام کے لئے نصوص بمنزلہ منصہ للعروس کے ہیں اور احکام مستنبط بمنزلہ عروس کے ہیں جو نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں باقی رہا یہ سوال کہ اس صورت میں اربعہ ارکان کا ذکر ترتیبی پر نہ رہا بلکہ قیاس کا ذکر سنت و اجماع سے پہلے ہو گیا تو یہ کوئی سوال نہیں ہے کیونکہ یہ ذکر قیاس استطراداً اور تبعاً ہے انفراداً اور استقلالاً نہیں لہذا اس کے ساتھ ترتیب میں خلل نہیں آئے گا کیونکہ ترتیب مرعی بلحاظ ذکر استقلال کے ہے اور وہ برقرار ہے اور ثانیاً یہ کہ مفہومات نصوص اور معانی کو سمجھنے میں سب لوگ برابر نہیں بلکہ طبائع و قوادح کے مالک حضرات معانی دقیقہ اخذ کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں تو ان معانی

کو جیسے ملک الحق المبین کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اسی طرح افکار متفکرین کے نتائج بھی قرار دیا جاسکتا ہے جیسے کہ مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجلس صحابہ میں جس کے اندر حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی موجود تھے تو اذاجاء نصر اللہ و الفتح کی تفسیر پوچھی تو صحابہ نے مختلف تفسیریں ذکر کیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ کیا آپ کی رائے بھی ایسے ہے تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا نہیں بل ہو قرب اجل الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام واستحسنہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ تو اس قسم کے مفہوم و معنی کو جیسے ملک الحق المبین کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اسی طرح نتائج و افکار المتفکرین بھی قرار دیا جاسکتا ہے لائق بینیہا۔

قولہ فصل خطابہ ای خطابہ الفاصل جو حق و باطل کے درمیان پوری تمیز کر دینے والا ہے اور خطابہ المفصول خطاب مفصول ایسی واضح کلام کو کہا جاتا ہے جس کا مفہوم و مقصود مخاطب بالکل ظاہر طریقہ پر سمجھ لے جس میں کوئی خفا نہ ہو اور مخاطب کے لئے موجب التباس نہ ہو علی ان الفصل یعنی پہلے معنی کے لحاظ سے فصل مصدر بمعنی الفاعل ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے بمعنی المفعول ہر دو صورتوں پر اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ وھذا من عطف الخاص الی یعنی فصل خطابہ کا عطف سنت پر ہے اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل دونوں کو شامل ہے اور فصل خطابہ سے مراد صرف قول ہے تو یہ عطف خاص علی العام ہوا اور اس کے ساتھ حدیث قولی کی عظمت شان اور جلالت قدر پر تہنیت کر رہا ہے اس جلالت قدر پر تین وجوہ پیش کئے اول الموضوع لبيان الشرائع یعنی تبیین شرائع کے لئے قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام موضوع اور وضع کردہ شدہ ہے بخلاف فعل کے کہ اس کی وضع برائے تبیین نہیں بلکہ اس کے اندر مختلف احتمالات ہو سکتے ہیں۔ ثانی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا المبنی علیہ اکثر الاحکام یعنی شریعت کے اکثر احکام کی بنیاد قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ہے بخلاف فعل کے کہ اس سے احکام ثابت تو ہوتے ہیں لیکن وہ بنسبت احکام قولیہ کے کم ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ فعل ایک صورتہ عملیہ ہو کر موضوعہ لقول الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتی ہے۔ تیسری وجہ پیش کی بقولہ المتفق علی جمیعہ بین الانام یعنی قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حجت لا ثبات الاحکام ہونا متفق علیہ بین الانام ہے جس میں کسی کا اختلاف نہیں بخلاف فعل کے کہ بعض حضرات کے نزدیک اس کی حجیت میں کلام ہے۔ یہ سب کچھ اس وقت ہے جب خطابہ کی ضمیر مجرور کا مرجع بنیہ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو بنایا جائے بعض حضرات کے نزدیک اس ضمیر کا مرجع اللہ تعالیٰ ہے تاکہ تشتت ضمائرنہ آئے اس صورت میں مجملات کتاب کے مبیت کے دونوں نوع مذکور ہو جائیں گے کیونکہ مجملات کتاب کی تبیین جیسے حدیث پاک کے ساتھ ہوتی ہے اسی طرح خود آیات قرآنیہ سے بھی

ہوتی ہے ان القرآن یفسر بعضہ بعضا تو اس لحاظ سے فصلی خطاب سے مراد خطاب الہی ہو جائے گا۔  
 قولہ مارفع ای مادام اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ مابمعنی مادام ہے جو کہ طرف سے یعنی جب تک  
 دین کے آیات اور تفسیرے اجماع مجتہدین کے ساتھ مرفوع اور بلند ہیں اس وقت تک صلوة و سلام نبی مصطفیٰ  
 اور ان کے اصحاب پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل ہوتی رہے اور اجماعی مسئلہ ہمیشہ بلند رہتا ہے نیچا کبھی نہیں  
 ہوتا ہمیشہ منصوب رہتا ہے اس میں خفض اور پستی کبھی نہیں آتی یہی معنی ہے مرفوع لا یوضع و منصوب  
 لا یخفض کا۔

قال المصنف فی الترضیع وبعد فان العبد المتوسل باقوی الذریعہ اقوی الذریعہ سے مراد  
 ایمان مکمل اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے قیل المراد بہ علم الاحکام والشرائع لہذا دایت  
 مصنف یہاں سے اپنی کتاب التفتیح کی وجہ تصنیف اور اس کی کیفیت پیش کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ  
 جب میں نے فحول علماء کو دیکھا کہ ہر دور و زمان میں اپنی انتہائی توجہ اور غایت اقبال کے ساتھ اصول  
 فقہ کے مباحث میں مصروف تھے یہ اصول فقہ فخر الاسلام علی بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف تھی جو اصول  
 بزدوی کے نام سے مشہور ہے اور یہ کتاب جلیل الشان اور فائق البرہان تھی لیکن اس کے معانی کے کنوز و  
 خزینے ان کی عبارات مشککہ جو بمنزلہ چٹانوں کے تھیں ان میں مرکوز و مدفون تھے اور نکات غامضہ و پوشیدہ  
 اور اسرار دقیقہ کی طرف رموز و اشارات تھے اور بعض علماء اس کے الفاظ ظاہرہ پر طاعینین تھے درحقیقت ان  
 کی نظر کوتاہ تھی جہاں بزدوی کی لحاظ یعنی آنکھ کے پچھلے حصہ کی نگاہ پہنچتی تھی وہاں ان لوگوں کی گہری نظرو  
 نگاہ نہیں پہنچ سکتی تھی اس لئے اردت تنقیحہ تو میں نے ارادہ کیا کہ اصول بزدوی کی تنقیح و تنظیم کروں  
 اور میں نے قصد کیا کہ اس کی تبیین مراد کروں اور قواعد معقول کے موافق اس کی تاسیس اور تقسیم کروں اور  
 میں اپنی اس کتاب تنقیح میں محصول امام رازی کا خلاصہ اور اصول ابن حاجب کا الحاصل بھی پیش کرتا ہوں  
 گا اور ایسی تحقیقات عجیبہ اور تدقیقات غامضہ پیش کروں گا جن سے باقی کتب خالی ہیں عبارت و کلام میں  
 تطویل نہیں کروں گا بلکہ ضبط و ایجاز کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے اہداب سحر کے ساتھ تشبث اور عروہ اعجاز  
 کے ساتھ تمسک اختیار کروں گا۔ اختار فی الاعجاز یعنی چونکہ اعجاز فی الکلام سحر کلامی سے قوی ہے اس لئے  
 اعجاز کے ساتھ لفظ عروہ اختیار کیا جو اہداب سے قوی ہے جن کو سحر کے ساتھ استعمال کیا پھر اعجاز فی الکلام  
 چونکہ ادائے معنی کے جمیع طرق کلامی سے ابلغ ہوتا ہے لہذا وہ ایک ہی طریقہ ہو سکتا ہے اس لئے اس کے ساتھ  
 لفظ عروہ جو کہ واحد ہے استعمال کیا بخلاف سحر کے کہ اس کے طرق متعدد ہیں لہذا اس کے ساتھ اہداب لفظ جمع  
 کا اختیار کیا وسمیتہ تنقیح الاصول واللہ تعالیٰ مستول۔

قال الشارح فی التلویح قد له جلیل الشان ای عظیم الامر عظیم کے ساتھ جلیل کی تفسیر کی الجملات والفظہ بمعنی واحد اور الامر کنایہ از شان و مرتبہ ہے۔ باہر البرہان باہر بمعنی غالب و فائق ہے اور برہان سے مراد حج و دلائل ہیں مرکوز بمعنی مدفون جب نیزے کو زمین میں گاڑ دیا جائے تو کہہ جاتا ہے رکنز الریح یہ لفظ مرکوز اسی محاورہ سے ماخوذ ہے اور کنوز اموال مدفونہ کو کہتے ہیں والصخر الحجارة العظام یعنی پتھر کی چٹانیں مشبہ مصنف نے اصول بزدوی کی عبارت مشککہ جو تھیں جزلہ یعنی کثیر الفائدہ ان کو چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی اس امر میں کہ ان کے معانی تک وصول بہت مشکل تھا جیسے کہ چٹانوں کے بطن میں پوشیدہ اشیاء تک پہنچنا مشکل ہوتا ہے اور ان عبارتوں میں جو معانی مستور تھے ان کو تشبیہ دی ان جو اہر نفیسہ کے ساتھ جو چٹانوں میں مستور ہوتے ہیں صرموز رمز سے ماخوذ ہے جو اس اشارہ کو کہتے ہیں جو ہونٹوں اور ابروؤں سے کیا جائے یہ متعدی بہ الی ہوتا ہے لیکن یہاں حذف والا یصال کے طور پر حرف جر کو اگر فعل کو براہ راست متعدی کر دیا ہے اس لئے غوامض کا لفظ مسند الیہ ہو کر رموز کا نائب فاعل ہو گیا ہے۔ النکتۃ اللطیفہ یعنی مصنف کی عبارت میں جو لفظ نکتہ مذکور ہے وہ نکتہ کی جمع ہے جو ایسے لطیفہ کو کہا جاتا جو منع اور صاف ستھرا ہو زوائد سے خالی ہو یہ نکتہ فی الارض بالقضیب سے ماخوذ ہے عموماً انسان گہری سوچ بچار کے وقت لکڑی سے زمین کریدتا ہے تو گویا یہ کریدنا اس لطیفے کے حصول کا سبب و ذریعہ ہے اس لئے اس کا نام نکتہ رکھا گیا غلامرہ کہ اصول بزدوی میں نکتہ خفیہ کی طرف اشارات دقیقہ تھے۔

والنظر یعنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھ کر گہری نگاہ کے ساتھ تأمل کرنے کے نظر کہتے ہیں اور لحظ آنکھ کے پچھلے حصہ کے ساتھ کسی شئی کی طرف نظر کرنے کو کہتے ہیں لحاظ مؤخر عین کو کہتے ہیں جیسے موق مقدم عین کو کہتے ہیں۔ والتقیح التہذیب یعنی زوائد اشیاء کو چھانٹ کاٹ کر کے کسی شئی کو صاف ستھرا کرنا۔ کہا جاتا ہے نفخت الجذع جب کھجور سے زائد از ضرورت اغصان و ٹہنیاں کاٹ کر صاف ستھرا کر لیا جائے بشرطیکہ اس کے لب اور دماغ والی ٹہنیاں نہ کاٹی جائیں تنظیم موتیوں کا لڑی میں مناسب ترتیب کے ساتھ پرونا والکلاہر لا یخلوا یعنی مصنف نے اس کلام میں کچھ تعریفات کی ہیں کہ اصول فخر الاسلام میں کچھ زوائد تھے جن کا حذف کرنا ضروری تھا اور کچھ شتات اور منتشر امور تھے جن کی تنظیم ضروری تھی اور کچھ مغلفات و مشکلات تھے جن کا حل کرنا واجب تھا اور قواعد معقول پر مبنی نہیں تھی یعنی علم المیزان میں تعریفات اور حج کے جو شرائط مذکور تھے ان کی رعایت نہیں کی گئی تھی اور تقسیمات میں عدم تداخل الاقسام کا خیال نہیں کیا گیا تھا یہ ایسی اشیاء ہیں جن کی طرف مشائخ حضرات التفات نہیں کیا کرتے تھے۔

قولہ لان الاعجاز اذہ مصنف نے اعجاز کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ان یودی المعنی یعنی معنی کو ایسے



طریقہ پر ادا کیا جائے جو تمام طرق ادا سے ابلغ اور زیادہ بلیغ ہو شارح نے اس کے متعلق کہا لیس تفسیر المفہوم اعجاز الکلام یعنی یہ اعجاز کلامی کے مفہوم کی تفسیر نہیں ہے کیونکہ اعجاز کے اندر یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بلاغت کے ساتھ ہو بلکہ اعجاز فی الکلام اس کو کہتے ہیں کہ کلام ایسے مرتبہ پر پہنچ جائے کہ اس کا معارضہ کرنا ممکن نہ ہو اور اس کی مثل پیش کرنا طاقت بشر سے خارج ہو جائے یہ اعجزتہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے عاجز کر دینا اب یہ ضروری نہیں ہے کہ اس اعجاز کا سبب بلاغت ہو بلکہ مختلف امور سبب اعجاز ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کے معجز ہونے میں مختلف وجوہ پیش کئے جاتے ہیں باوجود اس کے کہ معجز ہونے پر اتفاق ہے۔ فقیل انہ ببلاغتہ یعنی قرآن مجید کا معجز ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ بلاغت کے اونچے مقام پر ہے جہاں قوت انسانی کا پہنچنا ناممکن ہے۔ وقیل باخبارہ یعنی بعض کا قول یہ ہے کہ چونکہ قرآن مجید اخبار عن المغیبات پر مشتمل ہے اس لئے معجز ہے کیونکہ انسان اخبار عن المغیبات کی طاقت نہیں رکھتا یہ اس کی حدود علمی سے بالکل خارج ہے۔ اس وجہ کو رد کر دیا گیا ہے کہ جو سورۃ اخبار عن المغیبات پر مشتمل نہ ہو وہ معجز نہ ہو حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ ہر سورۃ بلکہ مقدار سورۃ معجز ہے اگرچہ اخبار عن المغیبات پر مشتمل نہ ہو وقیل باسلوبہ الغریب یعنی اس کا اسلوب غریب عجیب ہے فصحاء وبلغار کے اسلوب نثر و نظم دونوں سے مختلف ہے اور اس اسلوب قرآنی سے وہ لوگ نا آشنا تھے وقیل بصنۃ اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان معارضین کے عقول کو اپنی قوتِ قاہرہ کے ساتھ اس کے معارضہ سے اور اس کے مثل لانے سے پھیر دیا اور دوسری طرف موڑ دیا اس کے معارضہ کی طرف بالکل آنے نہیں دیا یہ وجہ بھی مردود ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے جو کلام بلاغت کے بالکل نچلے درجہ میں ہو اور معارضہ سے صرف عقول کر دیا جائے تو اس کا اعجاز قوی تر ہونا چاہیے کیونکہ باوجود ممکن المعارضہ ہونے کے اس کا معارضہ نہ ہو سکے یہ صرف العقول میں اظہر ہے اور اعجاز میں اقویٰ ہونی چاہیے۔ بل المراد یعنی مصنف کی مراد قرآن مجید کے اعجاز کے متعلق جو صحیح راہی ہے اس کو پیش کرنا ہے یعنی قرآن مجید کا اعجاز صحیح راہی کے لحاظ سے اس پر مبنی ہے کہ ادائے معنی کا طریقہ تمام طرق ادا سے ابلغ ہے اور اس کا اعجاز بسبب بلاغت کے ہے۔

فباعتبار انہ چونکہ اعجاز فی الکلام میں شرط ہے کہ وہ اپنے جمیع ماعداد طرق سے ابلغ ہو اس لئے وہ طریق واحد ہو سکتا ہے جس میں تعدد نہیں ہوتا اس لئے عروۃ الاعجاز میں لفظ عروہ واحد اختیار کیا بخلاف سحر الکلام کے کہ وہ وقت کلام اور ماخذ کے لطیف ہونے کو کہتے ہیں لہذا اس کے طرق متعددہ اور مراتب مختلفہ ہو سکتے ہیں اس لئے اہداب السحر بلفظ الجمع کہا ہدب ثوب ان پھندوں وغیرہ کو کہا جاتا ہے جو اطراف

ثوب پر ہوتے ہیں اور عروۃ الکوز اس کڑے اور دستے کو کہا جاتا ہے جس سے پکڑا جاتا ہے اذیہ بنسبت ہدب کے اقوی ہوتا ہے اس لئے اس کو اعجاز کے ساتھ مختص کیا جو سحر سے اوثق ہوتا ہے ان کے ساتھ تمسک کرنے سے مراد کلام کو لطیف کرنے اور معانی کو عبارات لائقہ سے ادا کرنے میں مبالغہ کرنا مراد ہے یہاں تک کہ قریب الی السحر والاعجاز ہو جائے وہھنا بحثان بحث اول کا تعلق مصنف کے قول ابلغ من جمیع ماعداہ کے ساتھ ہے اور بحث ثانی کا تعلق اس کے قول ولا یكون هذا الا واحدا کے ساتھ ہے بحث اول کا حاصل یہ ہے کہ اعجاز کی تفسیر میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ان یؤدی المعنی بطریق ھو ابلغ من جمیع ماعداہ من الطرق اس ماعداہ من الطرق سے کیا مراد ہے اگر صرف طرق محققہ اور موجودہ مراد ہیں تو یہ اثبات اعجاز میں کافی نہیں ہے بلکہ اعجاز کے اندر ضروری ہے کہ اس کا معارضہ ناممکن ہو اور اس کی مثل لانے سے عجز ہو اور یہ طرق محققہ موجودہ سے ابلغ ہو جانے کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ ممکن ہے کہ طرق مقدرہ میں کوئی ایسا طریقہ ہو جس کو اختیار کر کے معارضہ کیا جاسکے اور اس کی مثل لائی جاسکے تو اعجاز ختم ہو جائے گا اور اگر ماعداہ من الطرق سے مراد عام ہو خواہ طرق محققہ ہوں یا مقدرہ ان جمیع سے ابلغ ہو حتیٰ کہ اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہو تو یہ اعجاز میں شرط نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مثل القرآن لانے پر قادر ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ طرق مقدرہ میں کوئی ایسا طریقہ ضرور ہے جس سے مثل قرآن حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ قرآن مجید اس احتمال کے باوجود بالاتفاق معجز ہے تو معلوم ہوا کہ جمیع طرق محققہ و مقدرہ سے ابلغ ہونا اعجاز میں شرط نہیں ہے فہما معنی قول ابلغ من جمیع ماعداہ۔ والشافی اس بحث ثانی کا خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز کا طریق صرف واحد نہیں ہے بلکہ اس کے بھی متعدد طرق ہیں کیونکہ طرف اعلیٰ اور ما یقرب منہ یعنی مراتب علیہ میں سے جو طرف اعلیٰ کے قریب ہے جس کا معارضہ اور اس کی مثل لانا بشر کے لئے ممکن نہیں یہ دونوں معجز ہیں جیسے مفتاح سکاکی اور شیخ کی نہایت الاعجاز میں مذکور ہے تو اس وقت طرق اعجاز بھی متعدد ہوئے بعض طرف اعلیٰ پر اور بعض اس مرتبہ پر جو قریب من الاعلیٰ ہے فہما معنی قولہ لا یكون هذا الا واحدا۔

والجواب عن الاول جواب کے اندر شقی ثانی اختیار کی گئی ہے یعنی اعجاز کے اندر ابلغ من جمیع ماعداہ من الطرق المحققہ والمقدرة کلیتہا شرط ہے پھر چونکہ اعجاز صرف کلام اللہ میں ہے لہذا مراد من الاعجاز یہ ہوگی کہ کلام غیر اللہ تعالیٰ میں جتنے طرق ادا ہو سکتے ہیں خواہ محقق ہوں یا مقدر ان تمام سے ابلغ ہو حتیٰ کہ غیر اللہ کے لئے اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہو تو اب اللہ تعالیٰ کا قادر علی الاتیان بمثلہ ہونا اعجاز کے منافی نہیں ہے۔ وعن الشافی خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اعجاز خواہ طرف اعلیٰ کا ہو یا اس کے قریبی مرتبہ کا یہ دونوں متحد اور ایک ہیں بایں حیثیت کہ کلام کی یہ ایک حد ہے جو ابلغ من جمیع ماعداہ ہے جس کا معارضہ اور اس

کی مثل لانا بشر کے لئے ممکن نہیں تو خلاصہ یہ کہ اعجاز کے اندر وحدت شخصیہ تو نہیں البتہ وحدت نوعیہ ہے اور مصنفؒ کی مراد لفظ واحد سے واحد نوعی ہے اگرچہ افراد شخصی اس کے متعدد ہیں تو یہ وحدۃ نوعیہ کے منافی نہیں ہیں بخلاف سحر کلامی کے کہ اس کے لئے کوئی حد ضابطہ نہیں اور اس کے افراد متعدد بحسب الماہیۃ النوعیہ ہیں۔

قال المصنفؒ فی التوضیح اصول الفقہ طالب فن کے لئے مطلوبہ فن کی معرفت و تعریف ضروری ہوتی ہے اس لئے مصنفؒ نے اس ضرورت کو از خود پورا کرنے کے لئے کہا ہذا اصول الفقہ یا آپ کی جانب سے اصول الفقہ ماہی کے ساتھ سوال کر کے جواباً اس کی تعریف پیش کر دی تاکہ مطلوبہ فن مجہول نہ رہے جس کی طلب نہیں ہو سکتی اور لفظ اصول الفقہ کے دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ مرکب اضافی ہے اور دوسرا یہ کہ علم مخصوص کا لقب ہے تو اولاً باعتبار اضافی ہونے کے اس کی تعریف کی ثانیاً باعتبار لقب کے تعریف اضافی پیش کرنے کے لئے مضاف اور مضاف الیہ ہر دونوں کی الگ الگ تعریف کرنا ضروری ہے اس لئے مضاف کی تعریف کرتے ہوئے کہا الاصل الخ۔

قال الشارح فی التلویح قولہ اصول الفقہ الکتاب مرتب الخ یعنی مصنفؒ کی کتاب التلویح مع شرح التوضیح ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مرتب ہے تو اس لحاظ سے مذکور فی ہذا الکتاب ثلثہ اشیا ہوں گی حالانکہ آگے چل کر مصنفؒ کہے گا فنضع الکتاب علی قسمین تو کلام شارح مخالف کلام المصنفؒ ہے تو جواباً یہ کہا جاتا ہے کہ مراد مصنفؒ مقاصد کتاب کو قسمین پر مرتب کرنا ہے تو مقدمہ چونکہ کتاب کا حصہ تو ہے اگرچہ مقاصد سے خارج ہے تو مصنفؒ کی مراد مقاصد الکتاب ہے اور شارح کی مراد مطلق کتاب ہے فلا تعارض بین قولیہما علاوہ ازیں مصنفؒ کا قول مذکور بعد الفراغ عن المقدمہ ہے اور وہاں سے کتاب کا حصہ قسمین پر مرتب ہے اور شارح کا قول قبل المقدمہ ہے اور یہاں سے امور ثلاثہ ہیں لہذا دونوں کی کلام صحیح ہے۔

لان المذکور یہ دلیل حصر ہے اور حصر جعلی ہے یا استقرائی بہر حال عقلی نہیں ہے خلاصہ دلیل یہ ہے کہ مذکور فی ہذا الکتاب یا تو مقاصد فن سے ہو گا یا نہیں یہ ثانی شئی یعنی جو مقاصد فن سے نہیں ہے وہ مقدمہ ہے اول یعنی جو مقاصد فن سے ہے یا تو اس کے اندر بحث از ادلہ ہوگی وہ قسم اول من الکتاب ہے یا احکام سے بحث ہوگی یہ قسم ثانی ہے کیونکہ اس فن کے اندر ان دو امور کی بحث ہوتی ہے غیر ہما کی بحث نہیں کی جاتی اور قسم اول اربعہ ارکان پر مبنی ہے الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس۔

وهو مہذیل یعنی اس باب القیاس کے ساتھ دو ذیلی باب ہیں ایک باب الترجیع دوسرا باب الاجتہاد۔ والشارح اور کتاب کا قسم ثانی ثلثہ ابواب پر مشتمل ہے ایک فی الحکم دوسرا فی المحکوم بہ اور تیسرا

محکوم علیہ کے متعلق ہے۔ المقدمة یعنی اس کا مقدمہ اس علم کی تعریف اور تعیین موضوع کے بارہ میں ہے اور ان امور کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ لان من حق الطالب یعنی جو شخص ایسی کثرۃ کا طالب ہے جو ایک جہت میں مضبوط اور ضبط شدہ ہے تو اس کے لئے لائق ہے کہ ان يعرفہا یعنی اولاً تو اس کی معرفت ضروری ہے کیونکہ جب تک مطلوب کی معرفت حاصل نہیں ہوگی تو وہ مجہول رہے گا اور مجہول مطلق کی طلب محال ہے بتلك الجهة یعنی پھر ضروری ہے کہ مطلوب کی معرفت اسی جہت سے کرے جس جہت کے ساتھ مضبوط ہے لیا من فوات تا کہ فوات مقصود اور اشتغال بغیر المقصود سے مأمون ہو جائے جو امور اس جہت کے ساتھ مربوط اور متعلق ہوں گے تو وہ سمجھ لے گا کہ یہ میری مطلوبہ اشیا ہیں ان کی تحصیل میں کوشش کرے گا اور جو امور اس جہت کے ساتھ متعلق نہیں ہوں گے تو انہیں ترک کر دے گا اور ان کی طلب میں وقت ضائع نہیں کرے گا۔

وکل علم فهو کثرة مضبوطة اور ہر علم چونکہ ایک کثرت مضبوط ہے اور اس کی جہت ضابطہ ایک تو اس علم کی تعریف ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ علم طالب علم کے نزدیک متمیز عن الاغیار ہو جاتا ہے دوسری تعیین موضوع جس کی بنیاد پر علم مطلوب فی نفسه و فی حد ذاته ممتاز عن سائر العلوم ہو جاتا ہے۔ اس اصول فقہ کے طالب کا نفس اور قلب شوق مند ہوگا کہ اس فن کی تعریف معلوم ہو جائے تاکہ یہ علم اس کے نزدیک متمیز ہو جائے تو مصنف نے اشتیاق طالب کو پورا کرنے کی خاطر کہا ہذا الذی اذکرہ اصول الفقہ تاکہ سامع اور طالب کو سوال کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ یا طالب علم کی لسان سے از خود سوال کر لیا کہ اصول الفقہ ماہی اس کے بعد تعریف شروع کر دی۔ واصول الفقہ لقب اصول الفقہ کے تعریفی حیثیت سے دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ اس فن مخصوص کا لقب ہے جو مرکب اضافی سے منقول ہے اور مرکب اضافی اس کے لئے بدرجہ منقول عنہ ہے۔ فله بكل اعتبار تعریف یعنی باعتبار لقب ہونے کے الگ تعریف ہے اور باعتبار مرکب اضافی ہونے کے الگ قدم بعضہم یعنی بعض حضرات نے اس کی تعریف لقبی کو مقدم کیا کیونکہ اعلام میں معنی علمی مقصود بالذات ہوتا ہے اس لئے اس کو مقدم ہونا چاہیے دوسری وجہ یہ کہ معنی علمی بنسبت معنی اضافی کے ایسے ہے جیسے مرتبہ بسیط بنسبت مرکب کے ہوتا ہے اور تقدیم بسیط علی المركب زیادہ مناسب ہے۔

والمصنف قدم الاضافی لیکن مصنف نے اس کی تعریف اضافی کو مقدم کیا لوجہین ایک تو یہ کہ مرکب اضافی منقول عنہ ہے اور منقول عنہ کا رتبہ منقول الیہ پر مقدم ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ تعریف لقبی میں لفظ الفقہ ماخوذ ہے جو مرکب اضافی میں مضاف الیہ ہے اگر اس کی تعریف لقبی معنی سے پہلے

مذکور ہو جائے تو پھر اس کا ذکر تعریف لقی میں صحیح ہو جائے گا جیسے مصنف نے آگے جا کر اس کی تعریف لقی میں کہا ہے ہوا العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه چونکہ مصنف پہلے تعریف اضافی میں فقہ کی تعریف ذکر کر چکا ہے لہذا لقی میں اس کا ذکر صحیح ہے کیونکہ اس کی معرفت پہلے ہو چکی ہے اگر تعریف لقی کو مقدم کیا جائے تو اس کے لئے تعریف فقہ کرنی ضروری ہو جائے گی ورنہ جہالت فی التعریف لازم آئے گی پھر ثانیاً اس تعریف فقہ کا ذکر تعریف اضافی میں بھی ضروری ہے کیونکہ مرکب اضافی کی معرفت مضافین کلیہا کی معرفت پر موقوف ہے تو تعریف فقہ میں بے فائدہ تکرار آجائے گا جیسے کہ اصول ابن حاجب میں اس تکرار کا ارتکاب کیا گیا ہے کیونکہ انہوں نے تعریف لقی کو مقدم کیا ہے۔ ولما كان اصول الفقه مصنف نے تعریف اضافی کرتے ہوئے کہا فغرفها اولاً بتانيث الضمير اور لقی کی تعریف میں فالآن لغرفه ضمير کو مذکور کیا یہ فرق کیوں ہے تو شارح نے اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ معنی اضافی کے وقت میں یہ جمع ہے کیونکہ مجموعہ مضافین کا معنی پیش کرنا ہے اور معنی لقی کے لحاظ سے مفرد ہے جیسے عبد اللہ علی معنی کے لحاظ سے مفرد اور اضافی معنی کے لحاظ سے مرکب تو مصنف نے معنی اضافی میں اس کی جمعیت کی رعایت کی اور کہا لغرفها ضمير مؤنث لایا کیونکہ جمع غیر ذوی العقول کی طرف ضمير مؤنث غائبہ کا راجع کیا جاتا ہے اور لقی معنی چونکہ مفرد تھا اس لئے واحد مذکر کا ضمير لایا اور کہا لغرفه واللقب علم لقب ایسے علم کو کہتے ہیں جو اپنے معنی کے ساتھ مشعر بطرف مدح ہو یا ذم اصول الفقه کا لفظ اپنے معنی کے لحاظ سے مشعر بسوء مدح ہے کیونکہ یہ علم الفقه جس کے ساتھ نظام معاش دنیاوی اور نجات معاد یعنی اخروی حاصل ہوتی ہے یہ فن اس کی مبنی اور بنیاد ہے وذلک مدح لہذا یہ لقب مادح ہوا۔

فقال المصنف الاصل چونکہ تعریف اضافی میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کی تعریف ضروری ہے اس لئے اولاً مضاف کی تعریف کرتے ہوئے کہا الاصل ما یبتنی علیہ غیر یعنی اصل ایسی شئی کا نام ہے جس پر اس کا غیر یعنی دوسری چیز مبنی ہو یہ ابتناہ ابتناہ حسی کو شامل ہونا تو ظاہر ہے جیسے ابتناہ سقف علی الجدران اور اسی طرح ابتناہ عقلی کو بھی شامل ہے جیسے مصنف نے اس کی مثال ترتب الحكم علی دلیلہ سے دی ہے۔

قال الشارح قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة یعنی تعریف اضافی تعریف مضاف جو کہ لفظ اصول ہے اور تعریف مضاف الیہ جو کہ لفظ الفقه ہے کی طرف محتاج ہے کیونکہ تعریف مرکب اپنے اجزاء ترکیبہ اور مفردات کی تعریف کی طرف محتاج ہوتی ہے۔ کیونکہ معرفت کل معرفت اجزاء پر موقوف ہوتی ہے لہذا اجزاء غیر مبتنی ہوں ان کی تعریف ضروری ہو جاتی ہے اور جیسے مضافین کی تعریف ضروری ہے اسی طرح

اضافت کی تعریف بھی ضروری ہے کیونکہ مرکب اضافی کے لئے یہ بمنزلہ جز ضروری کے ہے لیکن اصولی حضرت اس کی تعریف کے ساتھ تعرض نہیں کرتے کیونکہ یہ بالمشہور معلوم ہے کہ مشتق اور جو معنی مشتق میں ہے اس کی اضافت کا معنی یہ ہوتا ہے کہ مضاف اپنے مفہوم کے لحاظ سے مختص بالمضاف الیہ ہے جیسے دلیل المسئلۃ کا معنی یہ ہوگا کہ جو شئی بحیثیت دلیل ہونے کے مختص بالمسئلہ ہے اسی طرح اصل الفقہ کا معنی ہوگا جو شئی بحیثیت مبتنی علیہ ہونے کے اور مستند الیہ ہونے کے مختص بالفقہ ہے یعنی بایں اعتبار کہ فقہ کی اس پر بنا ہے اور اس کی طرف فقہ کا استناد ہے اسی لحاظ سے اصل کا اختصاص بالفقہ ہوگا فالاصول جمع اصل اور اصل فی اللغت ما مبتنی علیہ الشئی من حیث انہ یبنی علیہ یعنی وہ چیز جس پر دوسری شئی کی بنا ہو اس اول شئی کو بایں حیثیت کہ اس پر بنا ہے اصل کہتے ہیں اب دلائل فقہ بایں حیثیت کہ علم التوجید پر مبتنی ہیں فروع کہلاتیں گے نہ کہ اصول کیونکہ بحیثیت مبتنی علیہ ہونے کے اخذ نہیں کی گئیں اور اضافی امور کی تعریف میں قید حیثیت ضروری ہوتی ہے لیکن شہرت امر کی بنا پر حذف کر دی جاتی ہیں۔ ثو نقل الاصل فی العرف یعنی عرف کے اندر لفظ اصل چند معنی کی طرف نقل کیا گیا ہے مثلاً الراجح اور قاعدہ کلیہ اور دلیل کی طرف منقول ہوا ہے۔

فذهب بعضهم یعنی بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ یہاں اصل سے مراد دلیل ہے تو اصل الفقہ کا معنی ہوگا دلیل الفقہ لیکن مصنف نے اپنی عبارت میں اشارہ کیا کہ نقل خلاف الاصل ہے یہاں اصلی معنی اچھوڑ کر نقلی لینے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ ابتنا جیسے حسی کو شامل ہے کا بتنا السقف علی المجدان اور اعلیٰ جدار کا ابتنا اپنے اساس پر اور ٹہنیوں کا تئنے پر یہ تمام حسی ابتنا ہیں اسی طرح ابتنا عقلی جیسے ابتنا الحکم علی دلیلہ کو بھی شامل ہے لہذا لغوی معنی پر محمول کیا جائے گا پھر چونکہ اس کی اضافت الی الفقہ ہے اور فقہ ایک علمی اور عقلی معنی ہے تو اس اضافت سے معلوم ہو جائے گا کہ یہاں ابتنا عقلی مراد ہے لہذا اصول الفقہ کا معنی ہوگا وہ اشیاء جن پر فقہ مبتنی ہے اور جن کی طرف مستند ہے چونکہ علم کے لئے مبتنی اور مستند الیہ دلیل ہوتی تو از خود معلوم ہو جائے گا کہ یہ دلائل الفقہ ہیں لہذا نقل کی ضرورت نہیں لہذا اب اس سوال کے جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے کہ جب یہاں معنی عرفی یعنی دلیل مراد ہے تو پھر اس کی کیا ضرورت ہے کہ معنی لغوی مراد لیا جائے جو مقصود اور غیر مقصود کو شامل ہے یہ سوال خود مندرج ہو جائے گا کیونکہ یہاں اصلی معنی کے ترک کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اس سے ہمارا مقصود بھی حاصل ہے اور غیر مقصود کا احتمال اضافت الی الفقہ سے خود بخود مندرج ہو جاتا ہے۔ فان قلت خلاصہ سوال یہ کہ ابتنا الشئی علی الشئی ایک اضافت بین الشئیین کا نام ہے اور تمام اضافیات امور عقلیہ ہوا کرتے ہیں اور

موجود فی الخارج نہیں ہوتے لہذا یہ ابتنا ر حسی کو کیسے شامل ہو سکتا ہے۔

قلت جواب کے اندر دو توجیہیں کر دیں ایک یہ کہ ابتنا ر حسی سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزیں ایک مبنی ہونے والی اور دوسری جس پر بنا ہے یہ دونوں محسوس ہوں تو اس کو ابتنا ر حسی کہتے ہیں تو اس توجیہ کے لحاظ سے خود ابتنا ر کا حسی ہونا ضروری نہیں ہے اور نہ اس کا موجود فی الخارج ہونا جیسے ابتنا ر السقف علی الجدران اس کے اندر سقف و جدران دونوں محسوس بالبصر ہیں اور جیسے ابتنا ر المشتق علی المشتق منہ کا ابتنا ر الفعل علی المصدر تو اس کے اندر فعل اور مصدر دونوں محسوس بالسمع ہیں ادا داد یہ دوسری توجیہ ہے خلاصہ یہ کہ ابتنا ر حسی سے یہ مراد ہے کہ ایک شئی کا دوسری شئی پر رکھا ہوا ہونا محسوس ہو اور ابتنا ر حسی میں یہی معنی معتبر فی عرف العوام ہے جیسے کہ سقف کا دیواروں پر رکھا ہوا ہونا آنکھوں سے محسوس ہے۔ و حینئذ یخرج یہ مصنف پر بلا وجہ اعتراض کرنا چاہتا ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس وقت ابتنا ر الفعل علی المصدر جیسے ابتنا رات حسی سے خارج ہو جائیں گے اور بتفسیر مصنف عقلی میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ عقلی کی تعریف عند المصنف ترتب الحكم علی دلیلہ ہے جو ترتب المشتق علی المشتق منہ کو شامل نہیں ہے حالانکہ مصنف نے یہ ابتنا ر عقلی کی تعریف نہیں کی تھی بلکہ یہ صرف ایک تمثیل تھی جیسے کہ شارح نے پھر رجوع الی الحق کرتے ہوئے کہا والحق یعنی حق بات یہ ہے کہ ترتب الحكم علی دلیلہ ابتنا ر عقلی کی تفسیر نہیں ہو سکتی بلکہ صرف یہ ایک مثال ہے نہ کہ تعریف کیونکہ ابتنا ر المجاز علی الحقیقۃ اور احکام جزئیہ کا ابتنا ر علی القواعد الکلیہ اور اسی طرح معلولات کا ابتنا ر علی العلل اور ابتنا ر الافعال علی المصادر وغیرہ یہ سب ابتنا ر عقلی ہیں اور ترتب الحكم علی دلیلہ ان کو شامل نہیں ہے لہذا یہ تعریف نہیں ہے بلکہ یہ صرف ایک مثال ہے هذا هو الحق۔

قال المصنف فی التوضیح و تعریفہ بالمحتاج الیہ لایطرد امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی یعنی وہ شئی جس کی طرف احتیاج ہو وہ اصل ہے برائے محتاج تو مصنف نے اس پر اعتراض کر دیا ہے کہ یہ تعریف مطرد نہیں ہے یعنی مانع از دخول غیر نہیں ہے مصنف نے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اعلم ان التعریف اما حقیقی الا خلاصہ یہ ہے کہ تعریف دو قسم ہے ایک حقیقی جیسے ماہیات حقیقیہ کی تعریف ہوتی ہے۔ ماہیات حقیقیہ وہ ہوتی ہیں جن کے اندر صنع عباد کو دخل نہیں ہوتا جیسے ماہیۃ انسانہ اور فرسیہ وغیرہ۔ دوسری تعریف اسمی ہوتی ہے جیسے ماہیات اعتباریہ یعنی اصطلاحیہ کی تعریف جیسے ہم خود کسی شئی کو چند امور سے مرکب کر لیں تو یہ امور ہماری ترکیب کے لحاظ سے اس شئی مرکب کے اجزا ہو جائیں گے ہم اس مرکب کے لئے ایک اسم وضع کر لیتے

ہیں جیسے لفظ اصل اور فقہ اور جنس و نوع وغیرہ تو ان کی تعریف اسمی ہوتی ہے جو بے بارہ کرتی ہے کہ یہ اسم کس شئی کے لئے وضع کیا گیا ہے (وشرط لکلا التعریفین الطرد) یعنی تعریف حقیقی اور تعریف اسمی دونوں کے لئے طرد شرط ہے طرد کا معنی بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا ای کل ماصدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود یعنی جہاں جہاں حد صادق آئے وہاں محدود کا صادق آنا ضروری ہے اگر حد کسی مقام پر صادق آپکی ہے اور محدود صادق نہیں آتا تو یہ حد غیر محدود پر صادق آگئی تو مانع از دخول غیر نہ ہوتی لہذا یہ تعریف مطرد نہ ہوتی والعکس یعنی تعریفات کے لئے عکس بھی شرط ہے یعنی جامع ہونا کیونکہ عکس کا معنی ہے کل ماصدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد یعنی جہاں محدود صادق آئے وہاں حد ضرور صادق آئے اگر محدود صادق آچکا ہے اور حد صادق نہیں آئی تو یہ حد جامع نہ رہی تو اس کا عکس باطل ہو گیا۔

فاذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماشي لا يطير اي لا يمنع عن دخول الغير لانه صادق على الفرس و الحمار وغيرهما من الحيوانات ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس يعني اگر انسان کی تعریف حیوان کاتب بالفعل سے کی جائے تو یہ جامع نہیں ہے کیونکہ جو انسان کاتب بالفعل نہیں ہیں بلکہ صرف کاتب بالقوة ہیں ان پر یہ تعریف صادق نہیں آتی ولاشک ان تعریف الاصل اسمی یعنی الاصل کی تعریف اسمی ہے جس سے مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ لفظ اصل کس شئی کے لئے وضع کیا گیا ہے فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد اي ليس بمانع عن دخول الغير لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل يعني لفظ الاصل على فاعليه اور علت صوريه اور علت غائيه پر اطلاق نہیں ہوتا اسی طرح شروط یعنی ادوات اور آلات صناعت پر لفظ الاصل اطلاق نہیں ہوتا لیکن ان تمام اشیاء پر تعریف مذکورہ صادق آتی ہے کیونکہ یہ تمام اشیاء محتاج الیہا ہیں تو حد صادق آگئی محدود صادق نہ آیا تو غیر محدود پر صادق آئی مانع از دخول غیر نہ رہی لہذا یہ تعریف اسمی صحیح نہیں ہے۔ ہذا ما قال المصنف رحمۃ اللہ علیہ۔

قال الشارح رحمه الله تعالى في التلويح قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي اما العائدية اما ان يكون لها تحقق. ماهية دو قسم ہے ایک ماہیت حقیقیہ دوسری ماہیت اعتباریہ یا تو اعتبار عقل سے قطع نظر کرنے کے باوجود اسے فی نفسہ تحقق ثبوت ہو گا یا نہیں ہو گا پہلی ماہیت حقیقیہ یعنی ثابتہ فی نفس الامر ہے اور یہ ماہیت مرکب ہوگی تو اس کے اجزا آپس میں ایک دوسرے کی طرف محتاج ہوں گی اور ثانیہ ماہیت اعتباریہ یعنی اس کا تحقق اعتبار عقل کی وجہ سے ہے مثلاً واضح نے چند امور اعتبار کر کے ان کے مقابلہ میں ایک اسم وضع کر دیا اور ان امور کے اندر احتیاج البعض الی البعض نہیں ہوتا جیسے لفظ الاصل جو وضع کیا گیا ہے بمقابلہ ایسی شئی کے جس کے ساتھ یہ وصف اعتبار کی گئی ہے کہ اس پر کسی دوسری شئی کا ابتدا ہوا کی



طرح الفقہ جو مسائل مخصوصہ کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے اسی طرح الجنس جس کی وضع ایسی کلی کے لئے کی گئی جو کثرت مختلفہ بالحقیقت پر جواب ماحو میں مقول ہو اور ایسے النوع جو وضع کیا گیا ہے ایسی کلی کے لئے جو کثرت متفقہ بالحقیقت پر جواب ماحو میں مقول ہے ماحیات اعتباریہ کے ذیل میں چند امور سے مرکبات کی مثالیں پیش کی گئی ہیں اس سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ ماحیات اعتباریہ صرف مرکبات ہوتی ہیں بلکہ ماحیات اعتباریہ بسائط بھی ہوا کرتی ہیں علاوہ ازیں حق بات یہ ہے کہ ان بسائط کو امور اعتباریہ کہا جاتا ہے ماحیات اعتباریہ نہیں کہا جاتا۔

اذ تمہد هذا بعد از تمہید هذا وہ شئی جس کو واضع متعقل اور متصور کرتا ہے تاکہ اس کے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرے تو اس شئی متصور کی یا توفض الامر کے لحاظ سے ماحیت حقیقیہ ہوگی یا نہیں و علی الاول یعنی پہلی صورت جبکہ اس کی ماحیت حقیقیہ ہے تو متعقل واضع یا تو اس شئی کی صین حقیقت ہوگی یا بوجہ واعتبارات ہوں گے یعنی عرضیات یا مرکب من القسمین تو اس صورت میں مسمیٰ اسم کی ماحیت حقیقیہ کی تعریف کرنا بایں حیثیت کہ یہ ماحیت حقیقیہ ہے تو یہ تعریف حقیقی ہے۔ ینید تصور الماہیۃ یعنی ماحیت کے متصور اور مرسم فی الذہن ہونے کا افادہ کرے گی بالذاتیات کلاھا کما فی الحمد التام او بعضا ای بعض الذاتیات کما فی الحمد الناقص او بالعرضیات او بالمرکب منہما ای من العرضیات والذاتیات کما فی الرسوم و تعریف مفہوم الاسمر یعنی اگر تعریف سے مقصد صرف مفہوم اسم اور متعقل واضع جس کے مقابلہ میں اسم وضع کیا گیا واضح کرنا مطلوب ہے تو یہ تعریف اسمی ہے ینید تبیین یعنی اس کا فائدہ یہ ہے کہ جس کے مقابلہ میں یہ اسم وضع کیا گیا ہے اس کی توضیح بلفظ اشہر ہو جائے گی جیسے الغضنفر الاسد یا ایسے لفظ کے ساتھ جو مدلول اسم کی تفصیل پر مشتمل ہوگا جیسے الاصل مابینی علیہ غیرہ۔

فتعریفات المعلومات یعنی چونکہ معدومات کے لئے حقائق ثابتہ نہیں ہیں صرف مفہومات ہیں اس لئے ان کی تعریف صرف اسمی ہوگی کیونکہ جب اس کی حقیقت ثابتہ ہے ہی نہیں تو تعریف حقیقی کیسے ہو سکتی ہے۔ و تعریف الموجدات یعنی موجودات کی دونوں تعریضیں ہو سکتی ہیں اسمی بھی اور حقیقی بھی اذلھا مفہومات و حقائق اگر صرف مفہوم واضح کرنا مقصود ہے تو تعریف اسمی ہوگی اگر حقیقت کی توضیح مطلوب ہے تو تعریف حقیقی ہوگی۔

فان قلت شارح نے جو یہ کہا ہے کہ موجودات کی تعریف کبھی اسمی ہوتی ہے کبھی حقیقی یہی محل اعتراض ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ کہ مصنف کی ظاہر عبارت اس کے مخالف ہے کیونکہ مصنف نے تعریف کی تقسیم کرتے ہوئے کہا اما حقیقی کتعریف الماہیات الحقیقیہ و اما اسمی کتعریف الماہیات الاعتباریہ۔ چونکہ ماحیات اعتباریہ

کی تعریف صرف اسمی ہوتی ہے حقیقی نہیں ہوتی تو اس کا تقابل جو مصنف کی عبارت میں موجود ہے وہ تقاضا کرتا ہے کہ ماہیات حقیقیہ یعنی موجودہ و ثابتہ کی تعریف صرف حقیقی ہوتی ہے اسمی نہیں ہوتی۔ قلت خلاصہ جواب یہ کہ مصنف کی ظاہر عبارت سے عدول کرنے کی گنجائش موجود ہے کہ اس کے اندر قید حیثیت کا اعتبار کر لیا جائے معنی یہ ہوگا تعریف ماہیات حقیقیہ کی بحیثیت ماہیات حقیقیہ ہونے کے ہمیشہ حقیقی ہوتی ہے یا یوں کہا جائے کہ ماہیات کی تعریف فی الاکثر حقیقی ہوتی ہے لا علی سبیل الاطراد والکلیۃ یا یوں کہا جائے کہ مصنف کی عبارت محمول علی التمثیل ہے لا علی المحصر والدوام۔ الا ان التصدیق یعنی اگر مصنف کی عبارت میں تاویل اور عدول عن الظاہر نہ کیا جائے تو پھر یہ خلاف تحقیق ہے۔ کیونکہ تحقیق یہ ہے کہ ماہیہ حقیقیہ کبھی باہیں حیثیت ماخوذ ہوتی ہے کہ یہ مسمی اسم کی حقیقت اور ماہیت ثابتہ فی نفس الامر ہے یعنی اس کے اندر اعتبار عقل کو دخل نہیں ہے تو اس وقت اس کی تعریف صرف حقیقی ہوتی ہے اسمی نہیں ہوتی لہذا جواب لما التی لطلب الحقیقۃ کیونکہ یہ ما حقیقیہ کا جواب بنتی ہے جو طلب حقیقت کے لئے موضوع ہے اور ما حقیقیہ کے جواب میں ہمیشہ تعریف حقیقی واقع ہوتی ہے اسمی نہیں ہو سکتی بلکہ تعریف اسمی ما شارحہ اور اسمیہ جس کی وضع شرح اسم اور بیان مفہوم کی طلب کے لئے کی گئی ہے جو کہ ما حقیقیہ سے دوسرے مقدم ہے اس کے جواب میں تعریف اسمی واقع ہوتی ہے ان مطالب یعنی آلات طلب میں اہل میزان کے نزدیک ترتیب یہ ہے چونکہ مجہول مطلق کی طلب نہیں ہو سکتی اس لئے ضروری ہے کہ مطلوب کا تصور بوجہ ما ذہن میں ہونا چاہیئے اس لئے مطلوب کی شرح اسم ضروری ہے ورنہ اس کی طلب نہیں ہو سکتی اور اس تصور اور شرح اسم کی طلب کے لئے ما شارحہ اسمیہ کی وضع کی گئی ہے جو تمام امہات المطالب سے مقدم ہے جب شرح اسم ہو جائے گی تو اس کی حقیقت کی طلب اور دریافت نہیں کی جاسکتی جب تک اس کے وجود فی نفسہ کی تصدیق نہ ہو جائے کیونکہ حقیقت اور ماہیت موجودات کی ہوتی ہے معدومات کی کوئی حقیقت ثابتہ نہیں ہوتی بلکہ ان کے صرف مفہومات ہوتے ہیں لہذا طلب حقیقت سے پہلے تصدیق بالوجود ضروری ہے اور اس تصدیق بالوجود فی نفسہ کی طلب کے لئے امہات المطالب میں سے ہل بسیطہ کی وضع کی گئی ہے تو ہل بسیطہ ما شارحہ اسمیہ سے مؤخر ہوا اور ما حقیقیہ سے مقدم ہوا تصدیق بالوجود فی نفسہ کے حاصل ہو جانے کے بعد اب طلب حقیقت ہو سکتی ہے جس کے لئے ما حقیقیہ کی وضع ہے تو ما حقیقیہ کے جواب میں جو تعریف واقع ہوتی ہے وہ ہمیشہ تعریف حقیقی ہوتی ہے۔ ولہٰذا ای ما الحقیقیۃ متاخرۃ عن ہل البسیطۃ الطالبتہ لوجود الشئ المتأخرۃ یہ صفت ہے ہل بسیطہ کی عن ما التی لطلب تفسیر الاسم یہ وہی ما اسمیہ ہے جو ہل بسیطہ سے مقدم ہے۔ وقد یؤخذ من حیث انہا مفہوم الاسماء اور

کبھی مابین حقیقہ باری حیثیت اخذ کی جاتی ہے کہ یہ مفہوم اسم ہے اور اسم کی وضع کرتے وقت یہی متعقل واضع ہے تو اس اعتبار سے اس کی تعریف یقیناً اسمی ہے یہ اسی ما کا جواب بنتی جو مفہوم اسم اور متعقل واضع کی طلب کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ما اسمیہ شارحہ و هذا التعریف قد یكون الا یعنی یہی تعریف اسمی کبھی حقیقت شئی کا عین ہوتی ہے یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ متعقل واضع عین حقیقت ہو وقد یكون غیر ہا یعنی کبھی تعریف اسمی غیر حقیقت ہوتی ہے۔ ولہذا صرحوا بانہ قد یخذاً اس لئے اہل فن نے تصریح کی ہے کہ کبھی تعریف حقیقی اور اسمی آپس میں متحد ہو جاتی ہیں۔ الا انہ مگر اتنی فرق ضرور ہے کہ وجود شئی کے علم اور تصدیق سے قبل اسمی کہلاتی ہے اور وہی تعریف بعد العلم بوجود الشئی حقیقی ہو جاتی ہے جیسے تعریف مثلث کہ ایک شکل ہے جس کو تین اضلاع یعنی تین خطوط احاطہ کرتے ہیں مبادی ہندسہ میں تعریف اسمی کہلاتی ہے یہی تعریف بعد الدلالة علی وجودہ یعنی جب علم الہندسہ اس مثلث کے وجود پر دلیل پیش کر دیتا ہے تو یہی تعریف اسمی اس وقت حقیقی ہو جاتی ہے۔

قوله شرط لکلا التعریفین ای الحقیقی والاسمی الطرد والعکس المنع والجمع اما الطرد فهو

یعنی طرد صدق محدود علی ماصدق علیہ المحد صدقاً کلیاً کا نام ہے یعنی ہر وہ مقام جہاں جہاں حد صادق آئے گی وہاں محدود کا صادق آنا ضروری ہے یہی مراد ہے اس قول معروف کی کلمہ وجد الحد وجد المحد فبالا طراد یعنی طرد کے ساتھ حد میں منہیت آجاتی ہے حد مانع عن دخول الغیر ہو جاتی ہے کیونکہ جہاں جہاں حد پہنچی تو وہاں محدود کا پہنچنا ضروری ہوا تو اس صورت میں حد غیر محدود پر صادق نہ آئی اگر طرد منقطع ہو جائے مثلاً کسی ایک مقام پر حد صادق آچکی ہے لیکن محدود وہاں موجود نہیں ہے تو لامحالہ یہ حد غیر محدود پر صادق ہوگی تو مانع عن دخول الغیر نہ رہی واما العکس فلخذہ الخ عکس سے مراد عکس طرد باعتبار متقاہم عرف کے لیا گیا ہے اور وہ یہ کہ محمول کو موضوع اور موضوع کو محمول بنا لیا جائے اور کمیت سابقہ بعینہا برقرار رکھی جائے یہ عرفی عکس کلیہ کا کلیہ آئے گا جیسے کہا جاتا ہے کل انسان ضاحک و بالعکس ای کل ضاحک انسان اور کہتے ہیں کل انسان حیوان ولا عکس ای لیس کل حیوان انسانا تو یہ ہے عکس عرفی ورنہ تو عکس منطقی موجبہ کلیہ کا موجبہ جزئیہ آتا ہے وہ تو کل انسان حیوان کا صحیح آتا ہے اس لئے مصنف نے بھی اسی بنیاد پر عکس کا ترجمہ کل ماصدق علیہ المحد وصدق علیہ اخذ کیا حاصل یہ کہ طرد کے اندر محدود کا حکم کلی علی الحد کیا جاتا ہے اور عکس کے اندر حد کا حکم کلی علی المحد ہوتا ہے وبعضہمواخذہ یعنی بعض حضرات نے عکس کو اس مشہور معنی یعنی عکس الاثبات النفی کے لحاظ سے لیا ہے تو اس لحاظ سے عکس کا مفہوم ہوگا کلمہ انتفی الحد انتفی المحد یعنی جہاں حد صادق نہ آوے وہاں محدود بھی صادق نہ آوے کیونکہ اگر محدود صادق

آگیا اور حد یہاں صادق نہ آئی تو جمعیت ختم ہو جائے گی یعنی حد جامع لجميع الافراد نہ رہی بہر حال طرد اور عکس کے ساتھ تعریف مانع و جامع ہو جاتی ہے۔

قوله ولا شك ان تعريف یعنی تعریف اصل تعریف اسمی ہے کیونکہ اس سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ لفظ اصل کس شئی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کی تبیین و توضیح کرنی ہے کہ لفظ اصل ایک مرکب اعتباری کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ایک شئی جس کے اندر ابتداء الغیر علیہ کی وصف معتبر ہے کما ہو عند المصنفؒ یا اس کے ساتھ احتیاج الغیر الیہ کی وصف معتبر ہے کما ہو عند صاحب المحصول هذا لا دخل له ۱ یعنی مصنفؒ نے جو یہ کہا ہے کہ تعریف اصل تعریف اسمی ہے اس عبارت کو مقصود میں کوئی دخل نہیں ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے کیونکہ تعریف کا مطرد یعنی مانع نہ ہونا مفسد للتعریف ہے خواہ وہ اسمی ہو یا غیر اسمی تو لہذا مصنفؒ کی یہ تصریح کہ تعریف اصل اسمی ہے یہ بے ضرورت ہے بلکہ فضول و زائد از ضرورت ہے شراح کی یہی بات یاد رکھنا آگے کام دے گی۔ فنی الجملة خلاصہ یہ کہ اصل کی تعریف جو محتاج الیہ کے ساتھ کی گئی ہے یہ مطرد اور مانع از دخول غیر نہیں ہے کیونکہ ہر محتاج الیہ پر لفظ اصل صادق نہیں آتا ہے بلکہ بعض اشیاء باوجود محتاج الیہ ہونے کے انہیں اصل نہیں کہا جاتا۔

لان ما يحتاج الیہ ۱ یعنی وہ چیز جس کی طرف شئی اپنے وجود میں محتاج ہوتی ہے یا تو وہ داخل فی الشیء ہوگی یا خارج عن الشیء یعنی شئی کے تحقق اور وجود میں وہ چیز داخل ہوگی اور وہ چیز اسی شئی کے اجزائے ترکیبہ داخلیہ میں درج ہوگی اگر ایسے ہے تو پھر دیکھا جائے گا کہ اس چیز کے ساتھ شئی کا وجود بالقوة حاصل ہوتا ہے یا بالفعل اگر بالقوة ہے تو اس کو مادہ کہا جاتا ہے کالغضب للسریر اگر اس کے ساتھ وجود بالفعل حاصل ہوتا ہے تو اس کو صورة کہا جاتا ہے کالهيئة السریر للسریر اگر وہ چیز محتاج الیہ تو ہے لیکن وجود شئی سے خارج ہے تو پھر دیکھیے کہ اما انیکون مامنہ الشیء یعنی اسی چیز سے اور اس کی جانب سے شئی کو وجود حاصل ہوا ہے تو وہ فاعل ہے کالنجار للسریر اما انیکون مالا جملہ الشیء یعنی وہ ایسی چیز ہوگی جس کی خاطر اس شئی کو وجود میں لایا گیا ہے تو اس کو فایہ کہتے ہیں کالجلوس علی السریر والا فھو الشرط اگر محتاج الیہ ہو کر ان اشیاء ماربعہ مذکورہ کے علاوہ ہے تو اس کو شرط کہا جاتا ہے جیسے بخار کے آلات اور اوزار۔ لکڑی کی قابلیت اور صلاحیت وغیرہ اب یہ پانچ چیزیں ہیں جن پر محتاج الیہ ہونا صادق آتا ہے لیکن لفظ اصل صرف ایک پر یعنی مادہ پر صادق آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اس سریر کا اصل فلاں قسم کی لکڑی ہے باقی چار چیزیں یعنی صورة۔ فاعل۔ فایہ اور شرط یہ تمام محتاج الیہا تو ہیں لیکن لغت انہیں اصل نہیں کہا جاتا تو ان اشیاء پر آپ کی حد صادق آرہی ہے لیکن محدود یعنی الاصل صادق نہیں آرہا لہذا یہ تعریف مطرد اور

مانع نہیں ہے لہذا صحیح نہیں ہے۔

وہہنا بحث من وجہ۔ الاول اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ تعریف مطلق میں طرد کوئی ضروری شرط نہیں ہے لہذا طرد کا نہ ہونا جیسے کہ محصول کی تعریف ہے تو یہ امر مفسد للتعریف نہیں ہے بلکہ بدون الطرد بھی تعریف صحیح ہے علی الخصوص تعریف اسمی میں تو طرد شرط نہیں ہے دیکھیے کہ کتب لغت میں تفسیر الفاظ ایسے الفاظ و معانی کے ساتھ بالکثرۃ موجود ہے جو عام من المفسر ہوتے ہیں جو مفسر کے علاوہ اختیار پر صادق آتے ہیں تو ان تفسیرات کے اوپر کوئی شخص بھی نقص بعدم الاطراد نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ طرد صحت تعریف کے لئے کوئی شرط ضروری نہیں ہے۔ آپ کو یاد ہو گا کہ شارح نے اس قول کی شروع میں فرمایا ہے کہ ”هذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد لاسميا كان او غيره“ تو اس قول کے اندر شارح عدم اطراد کو ہر تعریف کے لئے خواہ اسمی ہو یا غیر اسمی مفسد قرار دے رہا ہے لیکن مصنف کے اوپر بلاوجہ اعتراض کرنا شارح کی عادت ثانویہ ہو چکی ہے اس لئے ناجائز اعتراضات ہمیشہ کرتا رہے گا اور یہ اسی کا ایک نمونہ ہے حالانکہ طرد تعریف کے لئے شرط ہے شارح کا انکار کہ ناصرف تحکم ہے پھر استدلال شارح کو دیکھئے جو فان کتب اللغة الخ کے ساتھ پیش کیا ہے یہ بھی قابل تعجب ہے کیونکہ یہ تمام تعریفات جو کتب لغت میں موجود ہیں یہ تمام تعریفات لفظیہ ہیں تعریفات اسمیہ نہیں ہیں ان دونوں میں بڑا فرق ہے امور بدیہیہ کی تعریف لفظی ہوا کرتی ہے لیکن تعریف اسمی نہیں ہوتی یہاں تو لفظ اصل ایک اصطلاحی امر ہے اور کتب اصول جو اس کی تعریف کرتی ہیں وہ تعریف اسمی ہے جس کے لئے طرد شرط ہے اور یہ تعریف لفظی جو بلفظ اشہر مرادف ہوتی ہے یہ وہ نہیں ہے لہذا شارح کا استدلال مثبت دعویٰ نہیں ہے۔ قال فی الزاہدۃ علی الامور العامة ”وذهب المحقق التنفازانی ومن وافقه الى انه ای التعریف اللفظی من المطالب التصوریہ زاعمین عدم الفرق بینہ وبين التعریف الاسمی ومن البین ان البدیہی یحتمل التعریف اللفظی ولا یحتمل التعریف الاسمی۔ التعریفات المذكورة فی کتب اللغة لفظیة من المطالب التصدیقیة۔“

فقد صرح المحققون ۶۱ حاصل اس بحث کا یہ ہے کہ محققین نے تعریفات ناقصہ کے اندر تعریف بالاعلام کو جائز قرار دیا ہے جو صرف بعض ماعدا المحدود سے امتیاز کا فائدہ دے گی جو مانع از دخول غیر نہیں ہوگی کیونکہ بسا اوقات غرض من التفسیر ایک معین شئی سے تمیز مقصود ہوتی ہے جیسے یہاں ہم اصل کو ممتاز عن الفرع کرنا چاہتے ہیں تو اصل کی تعریف المحتاج الیہ کے ساتھ کریں گے اور فرع کی المحتاج کے ساتھ کریں گے۔ شارح کی اس بحث کا کوئی اثر مصنف پر نہیں پڑتا کیونکہ اس بحث کے اندر تسلیم کیا جا رہا ہے کہ اصل کی تعریف جو محتاج الیہ کے ساتھ کی گئی ہے یہ تعریف بالاعلام ہے جو ناقص ہے جو مانع از دخول

غیر نہیں جو امتیاز عن صبیح ماعدا کا فائدہ نہیں دے سکتی پس یہی تو وجوہات ہیں جن کی بنیاد پر مصنفؒ نے اس تعریف کو قابل اعتراض سمجھ کر ترک کر دیا ہے پھر مصنف پر شارح کو بلا وجہ اعتراض کرنے کا کیا فائدہ حاصل ہوا۔

والشانی اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ فاعل پر جیسے محتاج الیہ والی حدو تعریف صادق آرہی ہے اسی طرح محدود یعنی الاصل بھی اس پر صادق آتا ہے کیونکہ وجود فعل مترتب علی الفاعل اور مستند الی الفاعل ہوتا ہے اور مصنفؒ نے جو اصل کی تعریف مایبتنی علیہ الغیر کے ساتھ کی ہے وہ صادق علی الفاعل ہے کیونکہ ابتنا علی الغیر سے مراد یہی ہے کہ اس غیر پر مترتب اور مستند ہو لہذا مصنف کی تعریف کے لحاظ سے بھی الاصل صادق علی الفاعل ہے لہذا مصنف کا اعتراض کرنا کہ فاعل پر محتاج الیہ والی تعریف صادق آتی ہے اور محدود یعنی الاصل صادق نہیں آتا لہذا یہ تعریف مطرد نہیں ہے یہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ لفظ اصل کا اطلاق علی الفاعل اور اس کی استعمال فی الفاعل واقع نہیں ہے اور شارح نے صرف عدم صدق الاصل علی الفاعل کے متعلق صرف منع ذکر کی ہے اس کے ساتھ اطلاق اصل علی الفاعل صحیح نہیں ہو جاتا جب تک اس اطلاق کی نقل پیش نہ کی جائے۔ ثانیاً یہ کہ ابتنا سے مراد استناد اساسی ہے نہ کہ استناد تاثری یعنی ابتنا الشیء علی الغیر سے مراد یہ ہے کہ یہ غیر اسی شئی کے لئے بمنزلہ اساس کے ہو نہ یہ کہ وہ غیر اس شئی کے وجود میں مؤثر ہو فاعل مؤثر فی وجود الفعل ہوتا ہے نہ یہ کہ فاعل ایک اساس ہے جس پر فعل کی بنا ہو لہذا مایبتنی علیہ الغیر والی تعریف صادق علی الفاعل نہیں ہو سکتی ثالثاً یہ کہ فاعل پر الاصل کے صادق آجملنے کے ساتھ محتاج الیہ والی تعریف پھر بھی مطرد نہیں ہو سکتی کیونکہ غایت اور شرط پر محتاج الیہ ہونا صادق آتا ہے لیکن وہ الاصل نہیں ہیں پھر بھی تو طرد برقرار نہ ہوا۔ الثالث اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے باب المجاز میں جریان الاصل والتبعية من الجانبین میں جو کلام کی ہے وہ دلالت کرتی ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے تو جب مصنف اس بحث میں محتاج الیہ کا اصل ہونا تسلیم کر رہا ہے تو پھر صاحب الموصول نے جو الاصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے تو یہ محل اعتراض کیوں ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف کی عبارت اس پر قطعاً دال نہیں ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے تاکہ محتاج الیہ والی تعریف مطرد عند المصنف ہو بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ جب حقیقت جو بدرجہ اصل ہے اور مجاز جو بدرجہ فرع ہے تو جہاں ان دونوں کے درمیان اشتباہ واقع ہو جائے اور ان کے درمیان امتیاز کرنا مقصود ہو تو دیکھا جائے گا کہ جو محتاج الیہ کے درجہ میں ہے تو اس کو اصل قرار دیا جائے گا اور جو محتاج ہوگا

اس کو فرع کہا جائے گا یہ تو صرف مقامی لحاظ سے تفرقہ کرنا مطلوب ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ الاصل کی تعریف علی الاطلاق محتاج الیہ کے ساتھ صحیح ہو جائے۔

الرابع اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کی تعریف الاصل مایقنی علیہ الغیر جامع نہیں ہے کیونکہ فکر کی تعریف جو ترتیب امور معلومہ کے ساتھ کی جاتی ہے تو امور معلومہ فکر کے لئے مادہ اور اصل ہیں حالانکہ فکر کی ابتداء ان امور معلومہ پر حسی تو ہے نہیں جیسے کہ یہ ظاہر ہے اور ان امور پر ابتداء عقلی بھی نہیں ہے کیونکہ مصنف کے نزدیک ابتداء عقلی کی تعریف ترتیب الحكم علی دلیلہ ہے اور فکر کا ابتداء ان امور پر ترتیب الحكم علی دلیلہ تو ہے نہیں لہذا مصنف کی تعریف جامع نہیں ہے یہ اعتراض بالکل لغو اور ضعیف ہے کیونکہ یہ پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ترتیب الحكم علی دلیلہ یہ صرف ابتداء عقلی کی تمثیل ہے نہ کہ تعریف اور شارح نے خود بھی اسے تسلیم کیا تھا اب معلوم نہیں کہ شارح کیوں یہ اعتراض کر رہا ہے صرف اپنی عادت کو پورا کرنے کی خاطر ورنہ تو ابتداء عقلی کی تعریف جو مصنف کی عبارت سے مفہوم ہوتی ہے وہ یہ ہے ترتب امر علی آخر فی العقل و هو صادق علی ابتداء الفکر علی الامور المذكورة۔

قال المصنف فی التوضیح والفقہ چونکہ اصول الفقہ کی تعریف بحیثیت مرکب اضافی ہونے کے محتاج الی تعریف المضایفین تھی تو مضاف یعنی لفظ اصول جو جمع اصل تھا اس کی تعریف سے فارغ ہو چکا ہے اب مضاف الیہ یعنی لفظ الفقہ کی تعریف کرنا چاہتا ہے اس لئے کہا الفقہ معرفۃ النفس مالها وما علیہا یعنی نفس مالها ای ما للنفس وما علیہا ای ما علی النفس کی معرفت حاصل کرے اس کا نام ہے الفقہ ویزاد عملاً یعنی چونکہ عرف میں لفظ الفقہ اعتقادات اور وجدانیات کو شامل نہیں ہے اس لئے عملاً کی قید کا اضافہ کیا جاتا ہے تاکہ اعتقادات یعنی علم الکلام اور وجدانیات یعنی علم التصوف خارج از فقہ ہو جائے کیونکہ فقہ عملیات یعنی ان احکام کے علم کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق جوارح سے ہے۔ ومن لویند بعض حضرات عملاً کی قید کا اضافہ نہیں کرتے اور ان کے نزدیک الفقہ شامل للاعتقادات والوجدانیات ہے اور یہی تعریف امام ابو حنیفہ سے منقول ہے اس تعریف کے اجزاء کو واضح کرتے ہوئے کہا فالمرعۃ یعنی ادراک الجزئیات عن دلیل کو معرفت کہتے ہیں تقلید کے اندر اگرچہ ادراک الجزئیات تو ہوتا ہے لیکن عن دلیل نہیں ہوتا کیونکہ دلائل اربعہ سے علم بالجزئیات حاصل کرنا مجتہد کا کام ہے نہ مقلد کا لہذا تقلیدی علم فقہ اصطلاحی سے خارج رہے گا۔

(وقوله مالها وما علیہا) ممکن ان یزاد یعنی لھا کے اندر لام برائے نفع اور علیہا کے اندر علی برائے ضرر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ میں ہے لہذا معنی ہو گا ما ینتفع

بہ النفس وما يتضرر به في الآخرة فقہ چونکہ دینی علوم میں سے ہے لہذا نفع ضرر اخروی مراد ہوگا نہ کہ دنیاوی لہا و علیہا کے اس معنی کے لحاظ سے احتمالات ثلاثہ پیش کر دیئے۔ اقل فان ارید بهما الثواب والعقاب یعنی نفع سے مراد ثواب اخروی اور ضرر سے مراد عقاب اخروی ہو تو فاعلم پھر جائے کہ مکلف انسان جو عمل کرتا ہے اولاً وہ ستہ اقسام پر ہے۔ واجب۔ مندوب۔ مباح۔ مکروہ کراہتہ تنزیہ۔ مکروہ کراہتہ تحریم۔ حرام پھر ان ستہ اقسام میں سے ہر ایک قسم کی ایک طرف فعل ہے اور دوسری طرف ترک یعنی عدم الفعل اب مجموعہ اقسام بارہ ہو جائیں گے اور فقہ ان ہی احکام سے بحث کرتی ہے توجیب مالہا سے ثواب اور ما علیہا سے عقاب مراد ہو تو پھر فعل واجب اور فعل مندوب مایثاب میں ہے لہذا مالہا بمعنی ثواب میں یہ درج ہوگا۔ فعل حرام۔ فعل مکروہ تحریم اور ترک واجب مایعاقب میں شامل ہو کر ما علیہا بمعنی العقاب میں مندرج ہوگا اور ان پانچ کے علاوہ باقی سات احتمال فعل مباح۔ فعل مکروہ تنزیہی۔ ترک مندوب ترک مباح۔ ترک حرام۔ ترک مکروہ تنزیہی۔ ترک مکروہ تحریمی یہ نہ مایثاب میں درج ہیں نہ مایعاقب میں لہذا مالہا ما علیہا کا یہ مفہوم شامل اور جامع جمیع الاقسام نہیں۔

وان ارید بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب یہ احتمال ثانی ہے نفع و ضرر کا تو اس وقت فعل حرام۔ فعل مکروہ تحریمی۔ اور ترک واجب۔ یہ قسم ثانی یعنی مایعاقب علیہ کے اندر درج ہو کر ما علیہا میں داخل ہوں گے اور تسعة باقیہ شق اول یعنی مالہا بمعنی عدم العقاب میں درج ہوں گے کیونکہ یہ تمام اقسام اس میں مشترک ہیں کہ لایعاقب علیہا پھر اس کے علاوہ ان میں ثواب متحقق ہو یا نہ ہو اس کی کوئی خصوصیت معتبر نہیں ہے۔ وان ارید بالنفع الثواب وبالضرر عدمہ ای عدم ثواب نفع و ضرر کا یہ احتمال ثالث ہے تو اس صورت میں فعل واجب اور فعل مندوب نافع ہو کر مایثاب میں شامل ہوں گے اور مالہا میں مندرج ہوں گے ثم العشرة الباقية مما لا يثاب علیہا میں درج ہوں گے سوار کان یعاقب علیہا اولاً۔

ويمكن ان يرد بما لها وما علیہا مایجوز لہا وما یجب علیہا مالہا وما علیہا کے متعلق جو پہلا احتمال پیش کیا گیا تھا کہ لام برائے نفع اور علی برائے ضرر ہے یہ اس کے مقابلہ میں احتمال ثانی ہے یعنی لام برائے جواز اور علی برائے وجوب ہو تو مالہا کا معنی مایجوز لہا اور ما علیہا کا معنی مایجب علیہا ہوگا تو اس صورت میں حرام اور مکروہ تحریمی کے ماسویٰ کا فعل اور واجب کے ماسویٰ کا ترک یجوز لہا میں درج ہوں گے اور فعل الواجب اور حرام و مکروہ تحریمی کا ترک یجب علیہا میں درج ہوں گے اور حرام و مکروہ تحریمی کا فعل اور واجب کا ترک دونوں قسموں سے خارج ہو جائیں گے یعنی نہ تو مایجوز لہا



میں درج ہوں گے اور نہ مایجب علیہا میں بلکہ یہ تو مایحرم علیہا ہیں۔ دیکھیں ان پر یاد بے مالہا و ما علیہا مایجوز لہا و مایحرم علیہا یہ احتمال ثالث ہے اس میں لام تو برائے جواز ہوا اور علی برائے تحریم تو یہ احتمال جمیع اقسام اثنا عشر کو شامل ہوگا لہذا ضروری ہے کہ اس تعریف فقہ کے اندر وہی احتمال لئے جائیں جو جمیع اقسام کو شامل ہوں اور درمیان میں واسطہ نہ نکلے وہ ایک تو آخری احتمال ہے اور نفع و ضرر کی صورت میں جب نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب اور جب نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم ثواب مراد تھا تو یہ جمیع اقسام کو شامل تھے لہذا ان ہی احتمالات میں سے کوئی ایک احتمال لینا اولیٰ اور بہتر ہے۔ ثمر مالہا و ما علیہا یتناول الاعتقادات یعنی مالہا اور ما علیہا اعتقادات کو جو بے الایمان کو بھی شامل ہے اور اسی طرح وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ جیسے صبر و رضا اور عبادات یعنی عملیات جیسے صلوٰۃ وغیرہا کو بھی شامل ہے لیکن معرفت مالہا و ما علیہا من الاعتقادات علم الکلام ہے اور من الوجدانیات یہ علم الاخلاق و علم التصوف کہلاتا ہے جیسے زہد اور صبر و رضا وغیرہا اور معرفت عملیات یہ فقہ اصطلاحی ہے اگر فقہ اصطلاحی کی تعریف مقصود ہو تو پھر مالہا و ما علیہا پر عملاً کی قید کا اضافہ کیا جائے گا تاکہ علم الکلام اور علم التصوف خارج ہو جائے اور اگر فقہ اقسام ثلاثہ یعنی اعتقادات اور وجدانیات و عملیات کو شامل کرنا مقصود ہو تو پھر عملاً کی قید کا اضافہ نہیں کیا جائے گا امام ابو حنیفہؒ رضی اللہ تعالیٰ عنہ جن سے یہ تعریف منقول ہے ان کا ارادہ شمول للاقسام الثلاثہ کا ہے اس لئے انہوں نے اس قید عملاً کا اضافہ نہیں کیا یہی وجہ ہے کہ اپنی کتاب جو علم الکلام میں لکھی ہے اس کا نام الفقہ الاکبر رکھا ہے۔

قال الشارح رحمه الله تعالى في التلخيص قوله والفقہ نقل للمضاف تعريفين اذ يعني لفظ اصل جو بدرجہ مضاف ہے اس کی دو تعریفیں ذکر کر چکا ہے مقبولاً و ہو ما ذکر بقولہ ما یتبنی علیہ غیرہ من یفان و ہو ما نقل عن المحصول بقولہ الاصل هو المحتاج الیہ وزیفہ وضعفہ بانہ غیر مطرد و للمضاف الیہ تعریفین یعنی مضاف الیہ کی دو تعریفیں نقل کی ایک معرفۃ النفس مالہا و ما علیہا دوسری وہ جو اس کے بعد ذکر کر رہا ہے بقولہ وقیل العلم بالاحکام الشرعیۃ العلمیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ اور یہ تعریف حضرات شوافع سے منقول ہے۔ صرح بتزییف احدہما ایک کی تضعیف کے ساتھ تصریح کردی اور یہ وہی تعریف ہے جو فقط قیل کے ساتھ نقل کی ہے جو منسوب الی الشوافع والاشاعرہ ہے ثو ذکر من عندہ تعریفنا ثالثاً پھر مصنفؒ نے اپنی طرف سے ثالث نمبر پر تعریف ذکر کی یہ جو آگے آرہی ہے بقولہ بل ہو العلم بكل الاحکام الشرعیۃ العلمیۃ التی قد ظہر نزول الوحی بها والتی انعقد الاجماع علیہا من ادلتھا مع ملکۃ الاستنباط الصحیح منها

فالاول معرفة النفس یہ پہلی تعریف ہے فقہ کی اس کے اندر جو لفظ نفس مذکور ہے یحوز ان پر یہید بالانفس العبد نفسہ یعنی نفس سے مراد خود عبد نفس عبد ہو یعنی روح مع الجسد یہی جسمانی انسان جس کے اندر حیوۃ و روح موجود ہے کیونکہ احکام فقہیہ کا زیادہ تر تعلق اعمال بدن کے ساتھ ہے اور اکثر و بیشتر احکام کی ادائیگی میں یہی جسد عرضی استعمال ہوتا ہے وان یرید النفس الانسانیہ کہا جاتا ہے کہ نفس انسانی سے مراد روح جسمانی ہے جو بدن میں حلول کئے ہوئے ہے کیونکہ متکلمین نفس مجردہ کے قائل نہیں ہیں۔

بہر حال نفس انسانی سے مراد ایسا جو ہر ہے جس کے اندر ادراک اور شعور و صلاحیت علم و فہم موجود ہے کیونکہ خطابات شرعیہ کا مخاطب یہی نفس انسانی ہے اور اکثر اعمال اسی سے ہوتے ہیں بواسطۃ البدن اور بدن ایک آلہ اور ذریعہ ہے جس کے واسطہ سے نفس انسانی سے صدور اعمال ہوتا ہے۔

وفس المعرفۃ الخ مصنف نے معرفت کی تفسیر ادراک الجزئیات عن دلیل کے ساتھ کی ہے۔ والقید الاخیر یعنی عن دلیل والی قید جو مصنف نے تفسیر معرفت میں ذکر کی ہے ہما لا دلالة علیہ اصلاً لا لفظ یعنی مصنف جو عن دلیل کی قید ذکر کی ہے اس پر کوئی دلالت اور دلیل موجود نہیں ہے نہ لفظ نہ اصطلاحاً تو شارح نے حسب عادی مصنف پر اعتراض کر دیا ہے اولاً یہ جواب دیا جاتا ہے کہ راغب اصفہانی جو امام لغت ہے وہ لکھتا ہے ”المعرفة والعرفان ادراک الشئ بتفکر وتدبر لاشئ“ اب راغب نے جو تفکر و تدبر لاشئ کی قید کی ہے یہ وہی استدلال اور ادراک عن دلیل کا مفہوم پیش کر رہا ہے لہذا شارح کا یہ اعتراض بلا وجہ ہے۔ ثانیاً یہ کہ مالھا وما علیھا سے مراد جمیع احکام علی سبیل الاستغناء ہیں اور جمیع احکام کا علم بالتفصیل بالفعل تو محال ہے لہذا ضروری ہے کہ اس کے اندر قید استدلال والا استنباط کی کی جائے جس کے ذریعہ سے احکام آتیہ معلوم کئے جاسکیں تو یہ ایک قوی قرینہ اور مضبوط دلیل ہے کہ فقہ ادراک الجزئیات عن دلیل کا نام ہے لہذا لفظ معرفت سے بھی معنی مراد ہوگا

وذهب فی قوله مالھا وما علیھا یعنی مالھا اور ما علیھا میں مصنف نے لام اور علی کو اس معنی پر محمول کیا جو مشہور تھا کہ ان اللام للانتفاع وعلی للتضرر وقید ہما الخ اس انتفاع اور تضرر کو اخروی کی قید سے مقید کر دیا تاکہ نفس کو جو انتفاع و ضرر دنیاوی کی جو معرفت حاصل ہوتی ہے جیسے لذات و تکالیف دنیاویہ ان سے احتراز ہو جائے کہ وہ معرفت فقہ نہیں ہے۔ والمشعر بهذا القید یہ اخروی کی قید کرنے کے لئے ایک قرینہ پیش کر رہے ہیں کہ چونکہ یہ امر مشہور ہے کہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے دینی امور کے اندر انتفاع اور ضرر اخروی پیش نظر ہوتا ہے نہ دنیاوی۔ فذکر لہما علی هذا یعنی اسی انتفاع و ضرر اخروی کی صورت میں لہا اور علیھا کے تین معانی پیش کئے ایک ثواب و عقاب

دوسرا عدم عقاب اور عقاب تیسرا ثواب وعدم ثواب نحو ذکی معنیین آخرین ایک مایجوز لھا و ما یجب علیھا دوسرا مایجوز لھا و ما یحرم علیھا کل معانی محتملہ پانچ ہو گئے ثلثۃ منھا تشمل جمیع الاقسام و نفع و ضرر کی صورت میں جبکہ نفع سے مراد عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب تھا یا نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب تھا اور تیسرا وہ احتمال جب کہ مراد مال لھا و ما علیھا سے مایجوز لھا و ما یحرم علیھا تھا یہ تینوں معانی جمیع اقسام کو شامل تھے اور باقی دو میں شمول لجمیع الاقسام نہیں تھا اور ان دو میں ایک بصورت نفع ضرر کے جب مراد ثواب و عقاب تھا اور دوسرا وہ جب کہ مال لھا سے مراد مایجوز لھا اور ما علیھا سے مراد مایجب علیھا تھا۔

والاقسام اثنا عشر لان ما یاتی الا یعنی جو فعل اور کام مکلف انسان کرتا ہے اگر اس کا فعل اور ترک دونوں متساوی ہیں تو اس کو مباح کہا جاتا ہے اگر فعل و ترک دونوں متساوی نہیں ہیں تو پھر اگر اس کی جانب فعل اور عمل بہتر ہے اور اس کی ترک ممنوع ہے تو اسے واجب کہا جاتا ہے اگر ترک ممنوع نہیں ہے تو اسے مندوب کہا جاتا ہے تو مندوب میں اگرچہ ترک ممنوع نہیں ہوتی لیکن اس پر عمل کرنا بہتر اور موجب ثواب ہوتا ہے اگر فعل و ترک متساوی نہ ہونے کی صورت میں اگر اس کی ترک اولیٰ ہے تو پھر دیکھئے کہ اگر اس کے فعل سے منع بدلیل قطعی وارد ہے تو اس کو حرام کہتے ہیں اگر منع بدلیل ظنی وارد ہے تو اسے مکروہ تحریمی کہتے ہیں اگر فعل سے منع وارد نہیں ہے تو وہ مکروہ تنزیہی ہے مکروہ تنزیہیہ میں اگرچہ منع عن الفعل وارد نہیں ہوتی لیکن اس کا نہ کرنا بہتر اور اولیٰ ہوتا ہے یہ تقسیم امام محمدؒ کی رائے کے موافق ہے۔ وهو المناسب لھنا کیونکہ مصنفؒ نے مکروہ تنزیہیہ کو مایجوز فعلہ میں درج کیا ہے اور مکروہ تحریمی کو مالا یجوز فعلہ بل یجب ترکہ اور فعل مکروہ تحریمی کو مایعاقب علیہ میں درج کیا ہے تو یہ امام محمدؒ کی رائے کے موافق ہے کیونکہ شیخین کے نزدیک ترک اولیٰ ہونے کے ساتھ اس کے فعل سے منع وارد ہے تو وہ حرام ہے اگر منع وارد نہیں ہے تو پھر اگر اقرب الی الحل ہے تو مکروہ تنزیہی فاعل کو عقاب تو نہیں ہوگا البتہ تارک کو ادنیٰ ثواب ملے گا اگر منع وارد نہ ہونے کے ساتھ اگر وہ اقرب الی الحرام ہے تو وہ مکروہ تحریمی ہے اس کا فاعل مستحق محذور تو ہے لیکن مستحق عقوبت نہیں ہے تو رائے شیخین کے لحاظ سے لایجوز فعلہ و یجب ترکہ و یعاقب علی فعلہ یہ کیسے درست ہو سکتے ہیں امام محمدؒ کی رائے کے مطابق بالکل صحیح ہے کہ مکروہ تحریمی ان شقوق مذکورہ میں درج ہوگا۔

تھو المراد بالواجب یہ درحقیقت جواب ہے اس سوال کا کہ جو افعال مکلف انسان کرتا ہے آپ کی یہ تقسیم الی ستۃ اقسام ان جمیع اقسام افعال کو شامل نہیں ہے مثلاً آپ کے ان ستۃ اقسام

میں فرض کا ذکر نہیں ہے اور سنت و نفل کا ذکر بھی نہیں ہے تو اس سوال کو دفع کرتے ہوئے کہا  
 المراد بالواجب ما يشمل الفرض ایضاً یعنی واجب کا لفظ جیسے واجب اصطلاحی کو شامل ہے اسی طرح  
 فرضیہ قطعہ کر بھی شامل ہے اور یہ استعمال فقہاء کے نزدیک شائع ذائع ہے جیسے الزکوٰۃ واجبہ والنج واجب  
 کہا جاتا ہے لیکن لفظ حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر جو کہ ظنی طور پر حرام ہے اس پر نہیں ہوتا تھا اس لئے  
 مکروہ تحریمی کو حرام کے علاوہ ذکر کرنا ضروری تھا اور مندوب سے مراد عمومی معنی ہے یعنی ما فَعَلَهُ اَوَّلَى  
 من ترکہ اس معنی کے لحاظ سے سنت اور نفل کو بھی شامل ہے فصارت الاقسام ستہ۔ ولکل منها  
 طرفان یعنی ان اقسام ستہ میں سے ہر ایک قسم کی دو طرفیں ہیں ایک فعل بالمعنی المصدری اسی ایقاع  
 یعنی اس کام کا واقع کرنا اور دوسری طرف ترک ہے جس سے مراد عدم الفعل ہے تو کل بارہ اقسام ہو  
 جائیں گے۔ والمراد بمایاتی ۱) فعل کا اطلاق جیسے مفہوم مصدری یعنی نفس ایقاع پر ہوتا ہے اسی  
 طرح حاصل بالمصدر پر بھی ہوتا ہے یعنی اس ہیئت قائمہ بالفاعل پر بھی ہوتا ہے جو اس ایقاع مصدری  
 سے حاصل ہو کر وصف للفاعل بنتی ہے جیسے قام فلاں میں ایک ہیئت قیام اور تحرک میں ہیئت حرکت  
 حاصل للفاعل ہوتی ہے چونکہ معنی مصدری ایک امر اعتباری ہوتا ہے جس کا وجود فی الخارج نہیں ہوتا  
 اس لئے مایاتی بہ المكلف سے مراد یہی ہیئت حاصلہ صوم ہے جو حاصل للمصلی وللصائم ہے جو ایک اثر صادر  
 از مکلف ہوتا ہے اب طرف فعل سے مراد اسی اثر کا ایقاع اور طرف ترک سے مراد اس کا عدم ایقاع  
 ہے۔ والامور المذکورۃ من الواجب الخ یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ وجوب اور حرمت یہ تو  
 صفات افعال ہیں اور ترک جس کا معنی عدم الفعل ہے یہ تو از قبیلہ افعال نہیں لہذا وجوب و حرمت  
 وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا۔ خلاصہ جواب یہ کہ اگرچہ یہ امور فی الحقیقہ تو فعل مکلف کی صفت  
 ہیں لیکن ان کا اطلاق عدم فعل پر بھی ہوتا ہے کہ اس پر محمول ہوتے رہتے ہیں۔ فیقال عدم مباشرة  
 الواجب حرام وعدم مباشرة المحرام واجب وهو المراد مہیناً مثلاً يقال عدم فعل الصلوٰۃ حرام وعدم  
 مباشرة الربوا واجب اس وجوب کا معنی یہ ہوگا کہ جو شخص اس عدم کے مقابل کے ساتھ متصف ہوگا  
 فهو مستحق النار یعنی مباشر ربوا مستحق ہوگا عقوبت بالنار کا اور جہاں عدم فعل کو حرام کہا جاتا ہے  
 تو مراد یہ ہوگی کہ اس عدم کے ساتھ متصف ہونے والا مستحق ہوگا عقوبت بالنار کا۔

وانما فسر الترتیب بعدم الفعل ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کی ہے اور کف النفس  
 کے ساتھ نہیں کی تاکہ قسم آخر بن جائے ورنہ تو بمعنی کف النفس کے ترک حرام بعینہ واجب ہو جاتا تو قسم

آخر پیدا نہیں ہو سکتا تھا تو پھر فان قلت کے ساتھ اس پر اعتراض کر دیا کہ اس کی کیا ضرورت تھی کہ ایک جانب فعل اور دوسری جانب ترک کا اعتبار کر کے مجموعہ اقسام بارہ بنا دیئے گئے ہیں یوں کیوں نہیں کیا گیا کہ صرف سترہ پر اکتفا کیا جاتا وہ یوں کہ مثلاً واجب سے مراد عمومی معنی لیا جاتا خواہ فعل ہو یا ترک تو اس صورت میں ترک حرام واجب میں آجاتا اسی طرح مندوب میں بھی عمومی معنی ہو سکتا تھا خواہ فعل ہو یا ترک تو مکروہ تنزیہی کی ترک مندوب میں درج ہو جاتی اسی طرح مباح میں فعل اور ترک دونوں درج ہو سکتے تھے۔ مکروہ کراہت تنزیہہ میں بھی عمومی معنی ہو سکتا تھا خواہ فعل ہو یا ترک تو مندوب کی ترک مکروہ تنزیہہ میں درج ہو جاتی اور مکروہ تحریمی میں بھی ایسے عموم ہوتا تو واجب اصطلاحی کی ترک اس میں درج ہو جاتی اور حرام کے اندر بھی تعمیم ہوتی خواہ فعل حرام ہو یا ترک تو ترک الفریضہ حرام میں درج ہو جاتا تو تغلیل اقسام اس صورت میں ہو سکتی تھی جو کہ بہتر تھی یہ کیوں اختیار نہیں کی گئی۔

قلت سے جواب دیا خلاصہ جواب یہ کہ مالک اور مالک علیہما کے جو مختلف معانی لئے گئے ہیں ان میں اندراج بغیر اس تفصیل کے نہیں ہو سکتا تھا مثلاً جب واجب کو فیما یتاب علیہ میں داخل کیا گیا ہے تو واجب بمعنی العموم یعنی خواہ فعل واجب ہو یا ترک تو اب واجب بمعنی عدم فعل الحرام فیما یتاب علیہ میں داخل نہیں ہو سکتا اس لئے تفصیل مذکور ضروری تھی۔ ثور لا یغنی یعنی ترک واجب کو جو فیما یعاقب میں درج کیا گیا ہے اس سے مراد استحقاق عقاب ہے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کا معاقب اور معذب ہونا علی سبیل الوجوب ہو گا کما صو را ئی المعتزلۃ بلکہ ہو سکتا ہے بلکہ ہو گا لا اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے عفو فرمادے گا لہذا عقاب نہیں ہو گا یا ترک واجب سہواً و خطاً اور نسیاناً ہو ہے تو پھر بھی عقاب نہیں ہو گا بہر حال ترک واجب پر اہل السنۃ کے نزدیک عقاب علی سبیل الوجوب نہیں ہے۔

الا ان فیہ مباحث الاقل یہ تحقیقات مناسبہ للمقام ہیں پہلا ان میں سے یہ ہے کہ مصنف نے ترک حرام کو لا یتاب ولا یعاقب میں درج کیا ہے یعنی اس ترک پر نہ ثواب ہے نہ عقاب تو اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ترک حرام تو واجب ہے اور واجب پر تو ثواب حاصل ہوتا ہے اور قرآن مجید میں بھی نفی النفس عن المہویٰ پر فان المجنۃ صی الماوی مرتب کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ ترک مہویٰ یعنی ترک حرام موجب ثواب اور حصول جنت کا سبب ہے لہذا فیما لا یتاب میں درج کرنا کیسے صحیح ہو گا۔ و جوابہ ان المصاب علیہ حاصل جواب یہ ہے کہ فعل واجب پر ثواب ملتا ہے اور عدم مباشرۃ الحرام پر نہیں یعنی حرام کے نہ کرنے پر ثواب حاصل نہیں ہوتا و نہ تو ہر انسان کے لئے ہر لحظہ میں مشروبات کثیرہ حاصل

ہوں کیونکہ ہر لحظہ میں حرامات کثیرہ کا ترک کئے ہوئے ہے بلکہ اگر کسی حرام فعل میں مصروف ہو تو اس وقت دوسرے افعال محرمہ کو چھوڑے ہوئے ہے تو عین معصیت کے وقت میں بھی اسے مثنوبات کثیرہ حاصل ہوں مثلاً جب ایک شخص مصروف بالزنا ہے تو اس نے اس وقت لواطت - شراب نوشی - ربو اخوری - اور ان جیسے افعال محرمہ کثیرہ چھوڑے ہوئے ہے تو ارتکاب زنا کے وقت بھی اسے مثنوبات کثیرہ حاصل ہونے چاہئیں حالانکہ ایسے نہیں ہے باقی رہا نہی النفس عن الہویٰ یہ عدم فعل الحرام پر جنت نہیں مل رہی بلکہ کف النفس عن الحرام پر ثواب ہے جواز قبیلہ واجبات ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ جب حصول معصیت کے اسباب مہیا ہو جائیں اور میلان النفس بھی ہو تو اس وقت اپنے آپ کو معصیت سے روک لینا واجب ہے اس پر **فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ** مرتب ہے جیسے کہ حضرت یوسف علی نبینا وعلیہ السلام نے کیا تھا۔

**الثانی ان المراد بالجواز یعنی مالھا وما علیھا کی تفصیل کرتے ہوئے وجہ رابع میں کہل ہے** ما یجوز لھا وما یجب علیھا تو اس وجہ کے اندر جواز کو بمقابلہ وجوب استعمال کیا ہے تو ضروری ہے کہ جواز یہاں بمعنی امکان خاص کے ہوگا یعنی مسلوب الضرورة عن الطرفين تو جواز سے مراد یہاں یہ ہوگی کہ فعل اور ترک دونوں ممنوع نہیں ہیں یہ ہے مقابل وجوب کیونکہ وجوب میں جانب فعل ضروری ہوتی ہے اور جواز سے مراد یہاں امکان عام نہیں ہو سکتا کیونکہ امکان عام بمعنی مسلوب الضرورة عن احد الجانبین مقابل وجوب نہیں ہو سکتا بلکہ وجوب امکان عام کا ایک فرد اور قسم ہے۔ **وفی الخاص اور پانچویں وجہ** تفصیل میں مالھا وما علیھا کا معنی کیا مایجوز لھا وما یحرم علیھا یہاں جواز سے مراد صرف عدم منع الفعل ہوگی جیسے امکان عام میں سلب ضرورت عن احد الجانبین ہوتی ہے تو یہ ایسے ہوگا صرف عدم منع الفعل مراد ہوگا تا تو حرمت کا مقابل ہو سکتا ہے کیونکہ عدم منع الترتک مقابل حرمت نہیں ہو سکتا کیونکہ حرمت میں ترک ممنوع نہیں ہوتی بلکہ مطلوب ہوتی ہے۔ **فان قلت اذا ارید بالجواز الخ** اس جواز پر اعتراض ہے جو وجہ رابع میں مذکور ہے جس سے مراد عدم منع الفعل والترتک بھی یعنی نہ فعل ممنوع تھا نہ ترک تو اس صورت میں مصنف نے حرام اور مکروہ تحریمی کے ماسویٰ کا فعل اور ماسویٰ الواجب کے ترک کو یکجہ لھا میں درج کیا ہے یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ حرام اور مکروہ کا ماسویٰ تو واجب کو بھی شامل اور واجب جواز بالمعنی المذكور میں درج نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب کی ترک تو قطعاً ممنوع ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ماسویٰ الواجب کی ترک کو بھی یکجہ میں درج کیا حالانکہ ترک ماسویٰ الواجب ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو شامل ہے اور یہ دونوں ترک یکجہ لھا میں جب کہ جواز بالمعنی المذكور ہو کیسے درج

ہو سکتا ہے کیونکہ ان کا فعل ممنوع ہے قلت هذا مخصوص یہ جواب ہے۔ خلاصہ جواب یہ کہ امور مذکورہ جواز سے مخصوص و مستثنیٰ ہیں بقدریۃ التصحیح یعنی مابعد میں صراحتہً چونکہ ان امور کو فیما یجب میں داخل کیا ہے اس لئے یہ قرینہ ہے کہ مایجب کا مقابل جو مایکوز ہے یہ امور اس سے مستثنیٰ اور مخصوص ہیں۔

والثالث ان ما یحرم علیہا فی الوجہ الخامس یہ دفع سوال ہے سوال ہوتا تھا کہ وجہ خامس میں مالہا و ما علیہا کا معنی مایکوز لہا و ما یحرم علیہا کیا اور کہا فی شملان جمیع الاصناف تو یہ معنی جمیع اصناف کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکروہ تحریمی نہ یکوز میں داخل ہے نہ یحرم کیونکہ یحرم تو مختص بالحرام ہے اور مکروہ تحریمی کی صنف حرام کے علاوہ ہے تو اس کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ اس وجہ خامس میں حرمت بمعنی منع عن الفعل کے ہے خواہ یہ منع بدلیل قطعی ہو جیسے حرام میں ہوتا ہے یا بدلیل ظنی ہو جیسے مکروہ تحریمی میں ہے۔ واللایع ان لیس المراد چونکہ فقہ کی تعریف میں معرفت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کا معنی ادراک الجزئیات کے ساتھ کیا گیا تو اس سے مراد کیا ہوگا مالہا و ما علیہا کے تصورات یعنی ادراک تصوری یا تصدیقات ثبوتیہا و وجودہا فی نفس الامر یعنی یہ تصدیق کرنا کہ صلوٰۃ وغیرہ موجود فی نفس الامر ہے حالانکہ ان دونوں کا نام فقہ نہیں ہے تو اس کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ بل المراد معرفت احکامہا یعنی اس معرفت سے مراد ہے معرفت احکام از قسم وجوب و حرمت ہے مثلاً یہ تصدیق کرنا کہ لہذا واجب و ذلک حرام اور مصنف نے وجوب الایمان کا لفظ بول کر ادھر اشارہ کیا ہے خلاصہ یہ کہ صرف صلوٰۃ و صوم کے مفہوم کا تصور کر لینا اور ان کے وجود فی نفس الامر کی تصدیق کر لینا اس قسم کی معرفت کا نام فقہ نہیں بلکہ معرفت احکام مثلاً الصلوٰۃ واجبۃ والجماع واجب اس قسم کی تصدیقات اور معرفت کا نام فقہ ہے۔ واحکام الوجدانیات یہ ایک اور سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ کہ معرفت کے معنی ادراک الجزئیات عن دلیل ہے تو جو ادراک حاصل من الدلیل ہوتا ہے وہ تو استدلالی اور اکتسابی ہوتا ہے اور وجدانیات تو امور بدیہہ ہوتے ہیں یہ تو خود عن دلیل کی قید کے ساتھ خارج ہو جائیں گے لہذا مصنفؒ کا یہ قول کہ وجدانیات کے اخراج کے لئے یزاد عملاً لتخرج الوجدانیات یہ صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب دیا کہ مراد تو معرفت احکام ہے اب امور وجدانیہ کے احکام از قسم وجوب و ندب و حرمت ان کا ادراک دلیل سے ہوتا ہے یہ احکام وجدانی امور نہیں ہیں بلکہ یہ اکتسابی و استدلالی امور ہیں اور جو چیز وجدانی ہے وہ ہے ان امور کا ثبوت و وجود فی نفس الامر یہ چیز مباحث فقہ میں درج نہیں ہے۔ جیسے عملیات میں وجوب صلوٰۃ کی معرفت از دلیل ہوتی ہے اور یہ امور فقہیہ میں ہے لیکن وجود و تحقق صلوٰۃ یہ مدرک بالحس ہو کر محسوسات میں

سے ہے یہ امور فقہیہ میں درج نہیں ہے۔

ثلاً یخفی ان اعتراضہ یہاں سے علامہ صاحب اپنی حسبِ عادت مصنف پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ مصنف نے فقہ کی تعریف ثانی جو اشاعرہ سے نقل کی ہے العلم بالا احکام پر اعتراض کیا ہے کہ کل احکام بھی مراد نہیں ہو سکتے اور نہ بعض معین نہ مبہم جس کی تفصیل عنقریب آجائے گی علامہ صاحب فرما رہے ہیں کہ یہی اعتراض بعینہا تعریف اول معرفت النفس مالھا وما علیہا پر وارد ہوتا ہے مصنف یہاں کیوں ساکت ہے جواب اس کا یہ ہے کہ تعریف ثانی میں معرفۃ الاحکام کلہا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ سلسلہ غیر متناہی ہے جو کسی فقہ کے علم میں نہیں آ سکتا بخلاف مالھا وما علیہا کی معرفت کے یہاں جمیع مالھا وما علیہا مراد ہے کیونکہ نفس کو اپنی حیوۃ دنیاویہ میں جو مالھا وما علیہا پیش آتے ہیں یہ مجموعہ متناہیہ ہے لہذا اس کی معرفت کوئی مشکل نہیں ہے۔ مع ان اطلاق اللفظ یہ علامہ صاحب کی جانب سے دوسرا اعتراض ہے کہ مالھا وما علیہا معانی متعدده کا محتمل ہے اور تعین مراد کے لئے قرینہ کوئی موجود نہیں ہے تو ایسے الفاظ تعریفات میں استعمال کرنا غیر مستحسن ہوتا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ لفظ محتمل للمعانی متعدده کی استعمال اس وقت قبیح ہوتی ہے جب ان میں سے مراد ایک ہو علی التعین اور قرینہ موجود نہ ہو اور جب جمیع معانی مراد ہو سکیں تو اس وقت میں ایسے لفظ محتمل للمعانی کا ذکر کرنا قبیح نہیں ہوتا اور یہاں جتنا معانی پیش کئے گئے ہیں جمیع مراد ہو سکتے ہیں البتہ دو صورتوں میں چونکہ تعریف جامع نہیں ہوتی تھی انہیں خارج کر کے باقی سب مراد ہوں گے تو اس میں کون سی قباحت ہے۔

قال المصنف فی التوضیح وقیل العلم بالا احکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ یہ تعریف جو مصنف نے قیل کے ساتھ نقل کی ہے یہ حضرات شوافعؒ سے منقول ہے فالعلم جنس یعنی لفظ علم اس تعریف میں بحیثیت جنس مذکور ہے اور باقی بحیثیت فصل کے فقولہ بالا احکام یہ اس تعریف میں پہلا فصل ہے حکم سے مراد عرفی معنی یعنی اسناد امر الی آخر بھی مراد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد حکم اصطلاحی ہو یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین الی آخرہ فان اردید الاول اگر پہلا معنی یعنی عرفی مراد ہو تو پھر اس کے ساتھ علم بالذوات اور علم بالصفات یعنی تصورات کو حد سے خارج کرنا مقصود ہو گا تو تصدیقات مطلقہ تعریف میں باقی رہیں گی پھر شرعیہ کی قید کے ساتھ علم بالا احکام العقلیۃ والحسیۃ کو خارج کرنا مقصود ہے کالعلم بان العالم محدث هذا مثال للحکم العقلی والنار محرقۃ مثال للحکم الحسی وان اردید الثانی یعنی اگر حکم سے مراد معنی ثانی ہو جو کہ اصطلاحی خطاب اللہ تعالیٰ ہے تو پھر بالا احکام کی قید کے ساتھ خطاب اللہ تعالیٰ کے ماسویٰ کے علم کو خارج از حد کرنا



مقصود ہوگا۔

فالحکم بہذا التفسیر اس کے ساتھ شرعیہ کی قید کا فائدہ بیان کرنا مقصود ہے اس لئے کہا کہ حکم یا تفسیر خطاب اللہ تعالیٰ دو قسم ہے ایک شرعی جس کی تفسیر خطاب اللہ تعالیٰ بمایوقوف علی الشرع ہے یعنی ایسی اشیاء کا خطاب جن کا ثبوت موقوف علی الشرع ہے جیسے وجوب صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ اور دوسرا غیر شرعی اس کی تفسیر ہے خطاب اللہ تعالیٰ بمالایوقوف علی الشرع کو جو ب الایمان و وجوب تصدیق النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام یہ ایسی اشیاء ہیں کہ شریعت پر موقوف نہیں بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے کیونکہ جب تک ایمان باللہ اور تصدیق بالنبی کا ثبوت نہ ہو جائے شریعت ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ شریعت تو فرمان خدا اور فرمان رسول کا نام ہے جو شخص خدا و رسول کو تسلیم ہی نہیں کرتا وہ شریعت کو کیسے تسلیم کر سکتا ہے تو شرعیہ کی قید تعریف فقہ سے ان احکام غیر شرعیہ کے علم یعنی جو شریعت پر موقوف نہیں ہیں بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے حد فقہ سے خارج کرے گی۔

ثم الشرعی اما نظری یہ قید عملیہ کا فائدہ بیان کیا جا رہا ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ پھر حکم شرعی بالمعنی المذكور دو قسم ہے ایک نظری جس سے مقصود ایک نظریہ اور عقیدہ مقصود ہوتا ہے۔ کالعلم بان الاجماع حجة یہ ایک نظریہ ہے اور دوسرا قسم عملی ہے یعنی جس کے اوپر عمل کرنا مقصود ہوتا ہے عملیہ کی قید ان احکام شرعیہ نظریہ کو خارج از فقہ کر دے گی۔

قوله من ادلتها یہ من ادلتها کی قید کا فائدہ ہے اور من ادلتها کی جار مجرور العلم کے ساتھ متعلق ہے معنی یہ ہوگا کہ شخص موصوف بہذا العلم کا علم حاصل ان اولہ مخصوصہ یعنی اولہ اربعہ سے ہو تو اس قید کے ساتھ تقلیدی علم خارج از فقہ ہو جائے گا۔ لان المقلد وان كان قول المجتهد الا یعنی مقلد کے لئے اگرچہ قول مجتہد دلیل تو ہے لیکن یہ دلیل یعنی قول مجتہد اولہ اربعہ میں سے تو نہیں ہے قوله التفصیلیۃ یہ قید اس علم بالا احکام کو خارج کرتی ہے جو علم اولہ اجمالیہ سے حاصل ہے جیسے وہ علم جو مقتضی یا نافی سے حاصل ہے کیونکہ یہ دلائل تفصیلیہ نہیں ہیں۔ وقد نادى ابن الحاجب ابن النجاشی نے تعریف فقہی تعریف مذکور کی ہے لیکن من ادلتها التفصیلیہ کے بعد بالاستدلال کی قید کا اضافہ کیا ہے جس کے متعلق مصنف نے کہا۔ لاشك انه مكرر کیونکہ جو علم حاصل من الدلیل ہوتا ہے وہ ہمیشہ استدلالی ہوتا ہے اس لئے من ادلتها التفصیلیہ کے بعد بالاستدلال کی قید بلا فائدہ تکرار ہے۔

قال الشارح فی التلویح قوله قیل العلم عرف اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ الیہ تعریف فقہ حضرات شوافع سے منقول ہے و بیان ذالک یعنی اس کی توضیح بایں طوے کہ قیودا حترانیہ کا فائدہ واضح

ہو جائے کہ متعلق علم یا تو حکم ہو گا یا غیر حکم تو احکام کی قید سے وہ علم نکل جائے گا جو غیر حکم کے ساتھ متعلق ہے یعنی علوم تصوریہ پھر حکم یا تو شرعی ہو گا یعنی ماخوذ من الشرع اولاً یہ ثانی غیر شرعی ہے پھر شرعی کا تعلق یا تو کیفیت عمل کے ساتھ ہو گا اولاً پہلا عملی کہلاتا ہے دوسرا غیر عملی پھر حکم عملی کا علم یا تو اس کی دلیل تفصیلی سے معلوم ہو گا جس دلیل سے اس کا علم معلق ہے یا ایسے نہیں ہو گا اب غلامہ تعریف یہ ہو کہ فقہ ایک ایسا علم ہے جس کا تعلق جمیع احکام شرعیہ عملیہ ہے اور یہ علم حاصل بھی ادلہ تفصیلیہ سے ہے اب وہ علم جس کا تعلق احکام سے نہیں بلکہ ذوات و صفات سے ہے یعنی ان کا علم تصوری یہ تعریف فقہ سے خارج ہو جائے گا اسی طرح جو علم متعلق تو بالا احکام ہے لیکن احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ احکام عقلیہ کے ساتھ متعلق ہے جیسے العالم حادث کا علم یا احکام ماخوذہ من الحس کے ساتھ متعلق ہے جیسے النار محرقة کا علم اور یا اس علم کا تعلق ان احکام سے ہے جو ماخوذ من الوضع والاصطلاح ہیں جن کو احکام اصطلاحیہ یا وضعیہ کہا جاتا ہے جیسے الفاعل مرفوع کا علم یہ تمام خارج از فقہ ہوں گے کیونکہ یہ علم احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق نہیں ہے اسی طرح وہ علم بھی خارج از فقہ ہو گا جس کا تعلق تو احکام شرعیہ سے ہے لیکن یہ عملیہ نہیں ہیں بلکہ نظریہ ہیں جنہیں اعتقادیہ اور اصلیہ کہا جاتا ہے جیسے کون الاجماع حجة والايمان واجبا اسی طرح فقہ اصطلاحی کی تعریف سے اللہ تعالیٰ کا علم اور جبریل کا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی طرح علم مقلد بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ یہ ادلہ تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہیں کیونکہ ادلہ سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے اور علم اللہ و علم جبریل و علم الرسول یہ استدلالی نہیں ہیں بلکہ یہ علوم ضروریہ اور بدہیمیہ ہیں فقہ تو علم استدلالی و کتابی کا نام ہے نہ کہ ضروریات اور بدہیمیات کا اور مقلد کا علم قول مجتہد سے حاصل ہے نہ کہ ادلہ اربعہ سے۔

فقہ لہ ممکن ان یراد بالحق حکم کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے عرف ناس میں اس کا اطلاق اسناد امرا علی آخر پر ہوتا ہے یعنی ایک امر کی دوسرے کی طرف نسبت کرنا خواہ یہ نسبت بالا یا کما ہو یا بالسلب یہ عرفی معنی کہلاتا ہے دوسرا اصطلاحی یعنی اہل اصول کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین بالاقتضاء والتخیر پر ہوتا ہے اور تیسرا منطقی یعنی اہل منطق کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق ادراک ان النسبة واقعة اولیست بواقعة پر ہوتا ہے اور اسی کا نام وہ تصدیق رکھتے ہیں۔

وہو لیس بمراد ہمننا یعنی حکم منطقی تو یہاں مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم منطقی از قبیلہ علم والادراک ہے تو اس صورت میں فقہ کی تعریف کا حاصل ہو گا علم بالعلوم الشرعیۃ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے

کیونکہ فقہ معلومات شرعیہ کا علم ہے نہ کہ علوم شرعیہ کا والمحققون اور محققین کے نزدیک حکم بالمعنی الثانی یعنی اصطلاح اہل اصول والا بھی مراد نہیں ہے ورنہ توفیق کی تعریف میں جو شرعیہ اور عملیہ کی قید ہے یہ مکرر ہو کر لغو ہو جائے گی کیونکہ حکم اصطلاحی جب کہ خطاب اللہ کا نام ہے تو شرعی ہونا تو یہیں سے معلوم ہو گیا کیونکہ شریعت تو نام ہی خطاب اللہ کا ہے اور بافعال المكلفین سے عملیہ ہونا مفہوم ہو رہا ہے تو یہ دونوں قیدیں لغو ہو جائیں گی بل المراد النسبة الخ بلکہ مراد وہی عرفی معنی ہے یعنی نسبتہ تامہ بین الامرین جس کے ساتھ علم تعلق پکڑنے والا تصدیق کہا جاتا ہے اور اگر وہ علم اس نسبت کے ساتھ متعلق نہ ہو تو تصور کہلاتا ہے اور مصنف اسی حکم کے مراد ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا بخروج التصورات وبتبقى التصديقات اس وقت فقہ نام ہو گا ایسے تصدیقات کا جن کا تعلق قضایا شرعیہ سے ہے جو کیفیت عمل سے متعلق ہیں اور یہ تصدیق حاصل من الادلة التفصيلیہ ہو جو شارع کی جانب سے ان قضایا شرعیہ پر مقرر کی گئی ہیں اور اس وقت تمام قیود احترازیہ کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔

والمصنف جق زمان مراد مصنف نے حکم اصطلاح اہل اصول کا مراد ہونا جائز قرار دیا ہے یعنی خطاب اللہ الخ پھر چونکہ اس صورت میں شرعیہ وغیرہ کی قید لغو ہو جاتی تھی اس لئے فوائد قیود کی تعیین میں ارتکاب تکلف کیا اور مراد قوم کی توضیح میں ارتکاب تعسف کیا تو مصنف نے اس وقت شرعیہ سے مراد مایتوقف علی الشرع متعین کی یعنی ایسے احکام جن کا علم وادراک خطاب شارع کے بغیر حاصل ہی نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ دو قسم ہوا ایک خطاب بمایتوقف علی الشرع جیسے وجوب صلوٰۃ وصوم وغیرہ دوسرا وہ خطاب جو موقوف علی الشرع نہیں ہے جیسے وجوب ایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام کیونکہ یہ ایسے احکام ہیں کہ ثبوت شریعت ان پر موقوف ہے یعنی جب تک ایک شخص وجود باری تعالیٰ اور اس کے علم و قدرت اور اس کی وصف کلام پر ایمان نہیں لاتا تو شریعت کو وہ کیسے تسلیم کرے گا اسی طرح جب تک تصدیق بالنبی علیہ السلام نہیں کرتا تو وہ شریعت کے ثبوت کا اعتراض کیسے کرے گا تو یہ احکام ایسے ہیں کہ خود ثبوت شریعت ان پر موقوف ہے اگر یہ احکام موقوف علی الشریعہ ہو جائیں تو لازم الدور اس لئے شرعیہ کی قید لگا کر ایسے احکام غیر شرعیہ کے علم کو خارج از فقہ کیا گیا وانما قال یعنی مصنف نے حکم شرعی کی تعریف کرتے ہوئے خطاب بمایتوقف کہا یعنی ایسی شئی کا خطاب جو وہ شئی موقوف علی الشرع ہو خود نفس خطاب کو موقوف علی الشرع نہیں کیا کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ تو قدیم ہے اور قدیم تو متوقف علی الشرع نہیں ہو سکتا۔ ولذا نل ان يمنع مصنف نے وجوب ایمان جیسے احکام کو غیر شرعی قرار دے کر شرعیہ کی قید کو ان کے لئے مخرج قرار دیا اور غیر شرعی ہونے کی وجہ پیش کرتے

ہوئے کہا لتوقف الشرع علیہ یعنی ثبوت شریعت ان احکام پر موقوف ہے تو احکام شرعی بایں معنی لایدرک  
لولا خطاب الشارع میں یہ کیسے درج ہو سکتے ہیں تو شارح نے اس پر اعتراض کر دیا۔ نقائل ان یمنع ان یعنی  
قائل کے لئے یہ ہو سکتا ہے کہ وجوب ایمان پر توقف شریعت تسلیم نہ کرے بلکہ وجوب ایمان موقوف علی  
الشرع ہو سکتا ہے ایک ہے نفس ایمان باللہ اور نفس تصدیق بالنبی علیہ السلام دوسرا ہے وجوب الایمان  
و وجوب التصدیق یہ تسلیم ہے کہ شریعت نفس ایمان اور نفس تصدیق بالنبی علیہ السلام پر موقوف ہے۔  
لیکن اس کے ساتھ یہ لازم نہیں آتا کہ وجوب ایمان اور وجوب تصدیق پر موقوف ہو جائے غایت مافی الباب  
یہی ہوگا کہ شریعت نفس ایمان پر موقوف ہوگی اور یہ اس کا مفید نہیں ہو سکتا کہ وجوب ایمان پر بھی موقوف  
ہو جائے بلکہ وجوب ایک شرعی حکم ہے جس کا ثبوت شریعت پر موقوف ہے البتہ نفس ایمان وہ غیر شرعی ہے۔  
تو حاصل اعتراض یہ کہ مصنف نے وجوب ایمان کو غیر شرعی قرار دیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے جواب اس  
اعتراض کا یہ دیا جاتا ہے کہ آپ نے مصنف کی عبارت پر غور نہیں کیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آپ نے وجوب  
ایمان کو غیر شرعی قرار دے کر مصنف پر اعتراض کر دیا۔ حالانکہ مصنف کی عبارت قابل اعتراض نہیں  
ہے۔ مصنف کی عبارت یوں ہے وغیر شرعی ای خطاب اللہ بالایمان توقف علی الشرع کو وجوب الایمان ان تو  
وجوب الایمان مالا يتوقف علی الشرع کی مثال نہیں ہے بلکہ یہ يتوقف علی الشرع کی مثال ہے لہذا یہ حکم  
شرعی ہوگا البتہ لا يتوقف علی الشرع کی مثال نفس ایمان ہے اور نحوہ کا عطف علی الایمان ہے اور اس  
میں کوئی شک نہیں کہ ثبوت الشرع موقوف علی نفس الایمان و نفس تصدیق بالنبی علیہ السلام ہے اگر یہ  
ایمان وغیرہ موقوف علی الشرع ہو جائے تو دور لامحالہ لازم آجائے گا۔

قولہ لتواشع یعنی حکم شرعی بمعنی ما يتوقف علی الشرع دو قسم ہے ایک نظری جو کیفیت عمل  
کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی وہ عمل کے وجوب یا ندب و تحریم کی کیفیت کو واضح نہیں کرتا یہ نظری ہے  
دوسرا عملی ہے جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہے تو عملیہ کی قید احکام نظریہ کا اخراج کر رہی ہے جیسے  
اجماع کا حجت ہونا و لهذا انما یصح علی التقدیدس الثانی یعنی علی تقدیر انیکون المراد من الحكم خطاب اللہ  
تعالی لوکان المحکوم المصطلح ای خطاب اللہ تعالی شامل للنظری و فیہ کلام سبجی یعنی شارح کے  
نزدیک حکم مصطلح سرے سے احکام نظریہ کو شامل ہی نہیں ہے اس لئے اس کا اخراج فضول اور لغو ہے  
جہاں شارح اس پر کلام کرے گا وہیں اس اعتراض کی حقیقت کو دیکھا جائے گا فانظر۔ قولہ من ادلتها  
ای العلم الحاصل یعنی من ادلتها کا تعلق علم سے ہے یعنی فقہ ایسے علم کو کہا جاتا ہے جو ادلہ سے حاصل ہو  
یہ درحقیقت دفع ہے تو ہم کا جس کو شارح نے قد یتقہ ہوسے کے ساتھ پیش کیا ہے یعنی یہ تو ہم کیا جانتا

کہ من ادلتہا کا تعلق احکام سے ہو تو معنی یہ ہوگا کہ جو احکام ادلہ سے حاصل ہو چکے ہیں تو ان کے علم کو فقہ کہا جاتا ہے تو اس وقت علم مقلد فقہ اصطلاحی سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ مقلد کو ان احکام کا علم حاصل ہے جو احکام ادلہ سے حاصل ہو چکے ہیں اگرچہ علم مقلد حاصل من الادلہ نہیں ہے تو اس توہم کو دفع کرنے کے لئے کہا کہ انہ متعلق بالعلم لا بالاحکام یعنی علم حاصل من الادلہ التفصیلیہ ہو کیونکہ حاصل من الدلیل علم بالشیء ہوتا ہے نہ نفس شیء علیٰ انہ یہ دوسری وجہ پیش کی کہ من الادلہ کا تعلق احکام کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور قدیم کسی شیء سے حاصل نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ جو شیء کسی دوسری شیء سے حاصل ہو وہ حادث ہوتی ہے نہ قدیم ومعنی حصول العلم من الدلیل یعنی حصول العلم من الدلیل سے مراد یہ ہے کہ علم حاصل کرنے والا شخص براہ راست دلیل میں نظر کر کے اس سے حکم کو معلوم کرے اور مقلد کا کام یہ نہیں ہوتا بلکہ اس کا علم قول مجتہد کی طرف مستند ہوتا ہے البتہ قول مجتہد اس کے اپنے علم کی طرف مستند ہے جو کہ مستدالی دلیل الحکم ہے لیکن مقلد کو یہ علم نظری الدلیل سے حاصل نہیں ہوا لہذا یہ خارج من الفقہ ہوگا وقید الادلۃ بالتفصیلیۃ یعنی تفصیلیہ کی قید اس لئے کی کہ جو علم بالحکم دلیل اجمالی سے حاصل ہے وہ خارج از فقہ ہو جائے جیسے علم بوجوب الشیء اس لئے کہ اس کا مقتضی موجود ہے یا عدم وجوب کا علم نافی کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ فقہ میں درج نہیں ہیں۔

قوله ولا شک انہ مکور ذہب ابن الحاجب علامہ صاحب کوشش فرما رہے ہیں کہ ابن حاجب سے مصنف کا اعتراض جو لاشک انہ مکور سے کیا ہے کسی طرح دفع ہو جائے یہ پہلی کوشش کر رہے ہیں کہ حصول علم من الادلہ دو طریق پر ہوتا ہے کبھی بطریق ضرورت اور بابت حاصل ہوتا ہے ترتیب امور کی ضرورت پیش ہی نہیں آتی جیسے علم جبرئیل اور علم رسول علیہا السلام جو احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق ہے یہ علم ضروری اور بدیہی ہے اور کبھی بطریق استدلال واستنباط ہوتا ہے جیسے علم المجتہد تو پہلے کا نام فقہ نہیں ہے اصطلاحاً اس لئے ابن حاجب نے استدلال کی قید کا اضافہ کہ اس کو خارج از فقہ اصطلاحیہ کیا مصنف اس وہم میں مبتلا ہو گیا ہے کہ شاید یہ بھی علم مقلد کو خارج کرنے کے لئے ہے اس لئے یقین کر لیا کہ انہ مکور کیونکہ علم مقلد تو من ادلتہا کی قید سے خارج ہو چکا ہے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف مبتلائے وہم نہیں ہوا بلکہ شارح ہی مبتلائے وہم ہے کہ مصنف نے بالاستدلال کی قید کو مخرج لعلم المقلد قرار دیا ہے حالانکہ ایسے نہیں بلکہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ جب من الادلۃ کا تعلق علم سے ہو چکا ہے تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ فقہ علم استدلالی کا نام ہے جیسے کہ شارح نے اس

سے پہلے قول میں کہا ہے ومعنی حصول العلم من الدلیل انہ نظر فی الدلیل الخ تو اس سے معلوم ہوا کہ علم حاصل من الدلیل وہی ہوتا جہاں نظر فی الدلیل کی ضرورت پیش آئے تو یہ علم استدلالی ہی ہوگا نہ بدیہی اور اس کے علاوہ ایسے امور میں عموماً اعتبار حیثیات ہوتا ہے یہاں بھی ایسے ہے کہ فقہ ایک ایسا علم ہے جو دلیل سے بحیثیت دلیل ہونے کے حاصل ہو تو جو علم دلیل سے بحیثیت دلیل ہونے کے حاصل ہوگا وہ لامحالہ استدلالی ہوگا لہذا من الادلہ کی قید علم جبرئیل و علم رسول علیہا السلام اور علم مقلد ان تمام کے لئے مخرج ہے لہذا بالاستدلال کی قید لاشک ان مکرر فان قیل حصول العلم یعنی حصول العلم من الدلیل یعنی علم بواسطہ دلیل کے حاصل ہو یہ صاف اور صریح طور پر مشعر ہے کہ یہ علم بالاستدلال ہوگا لہذا علم جبرئیل اور علم رسول علیہ السلام بھی خارج ہو جائے گا اور یہی بات حق ہے لیکن شارح مصنف پر اعتراض کا موقع کبھی نہیں چھوڑتا اس لئے کہا لو سلبو یعنی پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم حاصل من الدلیل لامحالہ استدلالی ہوتا ہے شارح کی جانب سے یہ عدم تسلیم حکم اور سینہ زوری ہے ورنہ تو اہل علم کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ جو علم دلیل سے بحیثیت دلیل کے حاصل ہوگا وہ استدلالی ہی ہوتا ہے اور خود شارح نے بھی حصول العلم من الدلیل کے لئے نظر فی الدلیل ضروری قرار دی ہے اور نظر فی الدلیل سے جو علم حاصل ہوگا وہ نظری اور استدلالی ہوگا لاالضروری والبدیہی۔ فذکر الاستدلال یہ مصنف کے خلاف اپنی عادت پورا کرنے کی خاطر ابن حاجب کی حمایت میں یہ صرف اعذار بار دہ ہیں کہ تصریح بما علم التزاماً سے یاد دفع وہم ہے یا یہ قید بیان واقع ہے اور احتراز یہ نہیں ہے یہ تمام اعذار بار دہ و ساقط ہیں حق یہی ہے کہ ابن حاجب کی یہ قید مکرر ہے۔

قال المصنف فی التوضیح لما عرفت الفقہ بالعلم بالاحکام الشرعیۃ وجب تعریف الحكم وتعریف الشرعیۃ یعنی جب بعض حضرات نے فقہ کی تعریف علم بالاحکام الشرعیۃ کے ساتھ کی ہے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ حکم اور شرعیۃ ان دونوں قیود کی توضیح کی جائے تا تو تعریف فقہ واضح ہوگی اس لئے فقال والحکو قیل خطاب اللہ تعالیٰ یہ تعریف مطلق حکم کی ہے لہذا شرعیۃ کا معنی اس کے علاوہ پیش کرنا ہوگا۔

هذا التعریف منقول عن الاشعری فقوله خطاب اللہ تعالیٰ یہاں تعریف حکم کے اندر جو الفاظ و اجزاء استعمال کئے گئے ہیں یہ ان کی توضیح ہے تو لفظ خطاب اللہ تعالیٰ جمیع خطابات الہیہ بلا تخصیص و تقيید ہر قسم کے خطاب کو شامل ہے۔ المتعلق بافعال المكلفین یہ تعریف کا دوسرا فقرہ ہے اس کے ساتھ وہ خطابات خارج کئے جا رہے ہیں جن کا تعلق افعال مکلفین سے نہیں ہے جیسے قصص و امثال اور وہ آیات جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی صفات سے ہے جیسے لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ یہ تمام خارج از تعریف ہو جائیں

گے کیونکہ ان کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ نہیں ہے بلکہ تمیز واقعات والا مثال ہے تحت الحکمة الالبیہ لیکن واللہ خلقک وما تعملون اب تک باقی فی حکم التعریف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا خطاب ضمیر کم اور اس کے معطوف ما تعملون کے ساتھ متعلق ہے اور یہی وما تعملون افعال مکلفین ہیں اور یہی خطاب ان کے ساتھ متعلق ہو رہا ہے تو یہ باقی فی تعریف الحکم ہے حالانکہ یہ حکم نہیں ہے فاخرجه بقوله بالاقتضاء ای الطلب کیونکہ خلقکم وما تعملون میں صرف اس چیز کی خبر ہے کہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اس خبر کے اندر طلب کسی قسم کی نہیں ہے لہذا بالاقتضاء جو بمعنی الطلب کے ہے اس کے ساتھ یہ خطاب خارج ہو جائے گا۔

وہو ما طلب الفعل طلب اور اقتضاء کے تحت جو احکام آتے ہیں یہ ان کی تشریح ہے خلاصہ یہ کہ طلب اگر فعل کی ہے تو وہ اگر طلب جازم ہو تو یہ ایجاب ہے اگر غیر جازم ہو تو اس کا نام ندب ہے اگر طلب ترک ہے جازم ہو تو یہ تحریم ہے اگر غیر جازم ہو تو یہ کراہت ہے۔ اور التخییر اس قید کے تحت اباحت داخل ہوگی کیونکہ اس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کی تخییر اور اختیار ہوتا ہے تو یہاں تک بعض کے نزدیک تعریف حکم مکمل ہو گئی ہے جو ان الفاظ پر مشتمل ہے "خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير" وقد زاد البعض او الوضع یعنی بعض حضرات نے اس تعریف مذکورہ پر او الوضع کی قید کا اضافہ کیا ہے لیدخل المحکوم بالسببية والشرطية ونحوها ای الحکم بالمانعة كما يقال وجود النجاسة على المصلى مانع عن صحة الصلوة یہ بھی حکم وضعی ہے۔ اعلیٰ ان خطاب الشرع یہ او الوضع کی قید اضافہ کرنے کی وجہ پیش کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خطاب شرع دو قسم ہے ایک تکلیفی یہ وہ ہے جس کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ بالاقتضاء یا بالتخییر ہے۔ دوسرا وضعی یہ وہ خطاب ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ چیز فلاں شے کے لئے سبب ہے یا شرط جیسے دلوک سبب صلوٰۃ ہے اور طہارت شرط للصلوة ان خطابات کو احکام وضعیہ کہا جاتا ہے جب احد النوعین یعنی تکلیفی کا ذکر کیا گیا ہے تو وضعی کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے لہذا او الوضع کی قید کا اضافہ کیا جائے گا۔

والبعض لویذ کو الوضعی اور بعض حضرات اس حکم وضعی کا ذکر نہیں کرتے اور نہ او الوضع کی قید کا اضافہ کرتے ہیں بلکہ وہ حضرات اس حکم وضعی کو داخل فی الاقتضاء والتخییر کے حکم تکلیفی میں درج کر دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مثلاً دلوک سبب الصلوٰۃ ہے اس کا معنی یہ ہے کہ جب دلوک موجود ہوگا تو نماز واجب ہوگی تو یہ داخل تحت الاقتضاء ہے لہذا الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لکن الحق هو الاول مصنف کے نزدیک حق بات یہی ہے کہ او الوضع کی قید کا اضافہ کر کے احکام وضعیہ کا ذکر استقلالاً

کیا جاوے کیونکہ دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے حکم وضعی کا مفہوم تعلق شئی بشئی آخر ہے خواہ یہ تعلق بالسببۃ بمعنی بالشرطیۃ وغیرہا اور حکم تکلیفی کا مفہوم تعلق شئی بشئی نہیں ہے باقی رہا بعض صورتوں میں ایک کا دوسرے کے ساتھ لزوم یہ اس کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ ان کے درمیان بالکل اتحاد ہے کہ ایک کا ذکر دوسرے سے مُغنی ہو جائے۔

قال الشارح فی التلویح ولما عرف الفقہ اقول انہ یعنی کتب الشافعیہ میں مذکور ہے کہ خطا اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین یہ اس حکم شرعی کی تعریف ہے جو متعارف بین الاصولیین ہے اور یہ تعریف اس حکم کی نہیں ہے جو تعریف فقہ میں ماخوذ ہے شارح کی عبارت دال ہے کہ یہ اثبات ونفی کتب شوافع میں مذکور ہے حالانکہ کہا جاتا ہے اس قسم کا اثبات یعنی یہ حکم شرعی متعارف کی تعریف ہے اور اس قسم کی نفی یعنی یہ اس حکم کی تعریف نہیں ہے جو فقہ میں ماخوذ ہے صراحۃً کسی کتاب شوافع میں مذکور نہیں ہے۔ المفہوم مہنا ان یكون هذا الاثبات والنفی مذکورین فی کتبہم ولیس كذلك اذ لم توجد هذه العبارة فی کتبہم (خرو)۔ والمصنف "ذهب الی انہ ای هذا التعریف المذكور تعریف لہ ای تعریف للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ کونہ تعدیفاً للحکم الشرعی ای المطلق المتعارف انما هو رأی بعض الاشاعرة والبعض الآخر یجعلونہ تعریفاً للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ کل ذلك لعدم تصفیہ کہ مصنف نے ان کی کتب کی پوری صفحہ گردانی نہیں کی ورنہ تو ایسی رائے قائم نہ کرتا علامہ صاحب کا یہ اعتراض اپنی عادت ثنائیہ کے موافق ہے ورنہ کتب شوافع سے صاف محسوس ہوتا ہے بعض کے نزدیک یہ تعریف اس حکم کی ہے جو ماخوذ فی تعریف الفقہ ہے۔ دیکھئے شرح منہاج میں لکھا ہے ان قیل تقييداً المتعلق بالفضل یخرج ما یتعلق بالاعتقاد والا قوال یعنی تعریف حکم میں جو قید المتعلق بافعال المكلفین کی کی گئی ہے یہ قید ان احکام کو خارج کر رہی ہے جن کا تعلق اعتقاد و اقوال سے ہے کیونکہ وہ اذا فعال جوارح نہیں ہیں اور افعال سے متبادرا فعال جوارح ہیں حالانکہ یہ تمام احکام شرعیہ ہیں لہذا آپ کی تعریف شامل لجميع الافراد نہ ہوئی۔ قلنا سے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا "يمكن حمل الفعل علی ما یصدر من المكلف وهو اعم الذی یشمل تلك الاحکام ایضاً واجاب بعضهم بان الممدود بالحکم الشرعی الذی ہو فقہ لا مطلق الحکم الشرعی یہ عبارت صاف دلالت کر رہی ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ یہ حکم فقہی کی تعریف ہے نہ مطلق حکم شرعی کی هذا یؤید المصنف ویخالف الشارح فنقول عرف بعض الاشاعرة المحکوم الشرعی تو شارح کی یہ عبارت بھی صاف دلالت کر رہی ہے کہ حکم شرعی کی تعریف بانہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الیہ بعض اشاعره کی رائے ہے کل اشاعره کی نہیں ہے یہی بات تو مصنف کہہ رہا تھا فواجب اعتراض الشارح علی المصنف۔ وبالخطا



توجیہ الکلام حکم کی جو تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے تو یہاں سے اجزائے تعریف کو واضح کیا جا رہا ہے۔ تو خطاب کا معنی کیا توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام یعنی کلام کو غیر کی طرف متوجہ کرنا اس کو سمجھانے کی خاطر لیکن پھر اس مصدری معنی سے نقل کر کے مایق بہ التخاب کے معنی میں کر دیا گیا ہے اور تعریف حکم میں جو لفظ خطاب استعمال کیا گیا ہے مراد اس سے کلام نفسی ہے۔

ومن ذهب الى ان الكلام: چونکہ ازل میں تو کسی کے ساتھ تخاب واقع نہیں ہوا کیونکہ ازل

میں کوئی مخاطب موجود ہی نہیں تھا لہذا کلام نفسی چونکہ ازل ہی ہے اس لئے خطاب کا لفظ اس پر صادق نہیں آسکتا لہذا حکم کی یہ تعریف کلام نفسی پر صادق نہیں آسکتی اب جو حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ کلام کو ازل میں خطاب نہیں کیا جاسکتا تو اسے خطاب کی دو تفسیریں آنے والی ہیں کوئی کرنی پڑے گی تاکہ کلام ازل پر خطاب کا اطلاق ہو سکے ایک تفسیر یہ کہ الکلام الموجه للافہام دوسری یہ کہ الکلام المقصود من افہام من هو متہی لفہم۔ اب یہ تعریف جیسے کلام لفظی پر صادق آتی ہے اسی طرح کلام نفسی پر بھی صادق آتی ہے اور قصد افہام کا تعلق تو ہوتا ہی کلام نفسی سے ہے لفظی تو اسی نفسی کے سمجھانے کا وسیلہ اور ذریعہ ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ ازل میں تو کوئی متہی لفہم موجود ہی نہیں تھا تو افہام یا قصد افہام کیسے ہو سکتی ہے لہذا ازل میں کلام نفسی کو خطاب نہ کہا جائے جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ متہی لفہم کے لئے قصد افہام کرنا متہی کے وجود اور حضور کو عند القصد تقاضا نہیں کرتا بلکہ جب افہام بالفعل ہوگا تو اس وقت اس کا وجود اور حضور ضروری ہو جاتا ہے۔ بوقت قصد افہام نہ وجود ضروری ہے نہ حضور لہذا ازل میں کلام نفسی کو خطاب کہنے کے لئے کسی مخاطب متہی لفہم کا ازل میں موجود ہونا کوئی ضروری امر نہیں ہے۔ ومعنی تعلقہ بافعال المكلفین تعریف حکم میں جو المتعلق بافعال المكلفین کہا گیا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ حکم ایسے خطاب کو کہا جاتا ہے جو جمیع مکلفین کے جمیع افعال کے ساتھ تعلق پکڑے چونکہ ایسا خطاب کوئی نہیں ہے اس لئے واضح کیا کہ تعلق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی مکلف کے کسی ایک فعل کے ساتھ متعلق ہو کیونکہ جمع معروف باللام ہوا معرف باللام کی طرف مضاف ہو دونوں صورتوں میں معنی جمعیت سے منسلخ ہو کر صرف معنی جنسیہ باقی رہتا ہے جو ایک فرد پر صادق آسکتا ہے لہذا افعال سے مراد جنس فعل ہوگی اور اسی طرح المكلفین سے مراد جنس مکلف ہوگی جو ایک فرد مکلف پر صادق آسکتی ہے۔ اذ لا خطاب یہ صورت اشکال کی طرف اشارہ ہے جس کو دفع کیا گیا ہے۔ فدخل في المحذور خاص نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا باعث ما فوق الاربع من النساء کیونکہ یہ بھی متعلق بفعل من افعال المكلف ہے۔ اس پر یہ اشکال وارد کیا گیا ہے کہ خطاب سے مراد کلام نفسی ہے جو صفت واحدہ ہے جس میں کوئی تعدد

نہیں ہے اب جتنا بھی خطابات ہیں تمام صفت واحدہ ہیں لہذا ایک ہی خطاب متعلق بجمع افعال مکلفین ہوا تو جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ کلام نفسی اگرچہ صفت واحدہ ہے لیکن باعتبار تعدد متعلقات کے یہ متعدد ہے اس لئے خطابات متعددہ ہو جائیں گے۔ خرج خطاب اللہ المتعلق باحوال ذاتہ یہ المتعلق بافعال مکلفین کا فائدہ احترازیہ ہے۔ لایعتال اضافۃ الخطاب الی اللہ تعالیٰ یعنی اضافۃ خطاب الی اللہ تعالیٰ اس کی مقتضی ہے کہ قابل اطاعت صرف اللہ تعالیٰ کا حکم ہے حالانکہ اس کے علاوہ اطاعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اطاعت اولی الامر اور سید و سردار کی بھی واجب ہے تو اس اشکال کو دفع کیا کہ ان کی اطاعت ایجاب الہی کے ساتھ واجب ہے تو حقیقتاً حکم قابل اطاعت صرف اللہ تعالیٰ کا ہوا۔

ثواعترض علی ہذا التعریف اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مانع ازدخول غیر نہیں ہے کیونکہ اس کے اندر ایک تو قصص داخل ہو رہے ہیں۔ المبیینة لاحوال المكلفین واما المکلفین یعنی جو احوال مکلفین اور ان کے افعال کی تمیین کر رہے ہیں تو افعال تفسیر ہے احوال کی یا افعال سے مراد مقابل متروکات ہے اور احوال سے مراد متروکات ہیں یعنی وہ قصص جو مکلفین کے امور فعلیہ اور امور ترکیہ کی تمیین کرتے ہیں اور دوسری وہ اخبار داخل ہو رہی ہیں جو اعمال مکلفین کے ساتھ متعلق ہیں کقولہ تعالیٰ وَاللّٰهُ مُخَلِّقُکُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ تو یہ خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اور تمہارے اعمال کو پیدا فرمایا تو یہ ایک خطاب جس کا تعلق اعمال اور افعال مکلفین کے ساتھ بصورت اخبار ہے تو یہ دونوں تعریف حکم میں داخل ہو رہے ہیں حالانکہ حکم اصطلاحی کے افراد نہیں ہیں تو فیذ علی التعریف یعنی تعریف حکم پر اس قید کا اضافہ کیا گیا جو اس کی تخصیص کر کے ان افراد کا اخراج کر دے وہ ہے قوله بالاقضاء او التخییر یعنی حکم ایسے خطاب کو کہا جاتا ہے جس کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ بالاقضاء ہو یا بالتخییر اور قصص و اخبار مذکورہ کے اندر تعلق نہ بالاقضاء ہے نہ بالتخییر کیونکہ تخییر کا معنی ہے کہ اس امر کا فعل اور ترک مکلف کے لئے دونوں مباح ہیں اور اقضاء کا معنی ہے طلب پھر یہ طلب اگر فعل کی ہے مع المنع عن ترک تو یہ ایجاب ہے او بدو نہ یعنی منع عن ترک نہ ہو تو یہ ندب و استحباب ہے اگر طلب ترک ہے اور فعل سے منع ہے تو یہ تحریم ہے اگر فعل سے منع نہیں ہے تو یہ کراہت ہے تو اس قسم کی اقتضائے اور تخییر ان قصص وغیرہ میں نہیں ہے لہذا یہ داخل فی تعریف الحکم نہیں ہوں گے۔ وقد یجاب بانہ لا حاجة یہ اعتراض مذکور کا جواب ثانی ہے خلاصہ یہ کہ اقتضاء تخییر کے زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہاں قید حیثیت مراد ہے یعنی خطاب اللہ تعالیٰ

المتعلق يفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف قصص واخبار مذکورہ کا ذکر بحیثیت فعل مکلف ہونے کے لحاظ سے نہیں بلکہ بایں حیثیت ہے کہ انہما امورٌ صادرات عن الموجودات یعنی امور موجودہ متحقق ہونے کے لحاظ سے بایں طور کہ ایسے امور دنیا میں متحقق اور موجود ہو چکے ہیں باقی رہا یہ سوال کہ قصص کا ذکر بغرض عبرت کے ہوتا ہے تاکہ لوگ اس سے عبرت حاصل کر کے مطیعین کا راستہ اختیار کریں اور عاصی لوگوں کے افعال سے اجتناب کریں تو یہ ایک طلب ہے اس لئے تعریف حکم ان پر صادق آگئی۔ ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ مراد حیثیت یہ ہے کہ وہ اسی خطاب سے جو مذکور ہو اس کے ساتھ مکلف ہو اور قصص کے اندر یہ نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ عبرت حاصل کرنا جو اس کی غایت و حکمت ہے اس لحاظ سے یہ حکم ہے جو فاعتر وایا اولی الابصار میں درج ہے پھر بھی قصص من حیث القصص حکم میں درج نہیں ہیں۔

قوله وقد زاد البعض اعتقذت المعتزلة حکم کی تعریف مذکور یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التخيير پر معتزلہ نے تین وجوہ سے اعتراض کیا ہے الاول ان الخطاب یعنی خطاب سے مراد کلام نفسی ہے جو تمہارے نزدیک قدیم ہے اور حکم حادث تو حادث کی تعریف میں قدیم کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے کا نہ قیل الحكم حادث والخطاب قدیم ولا يجوز استعمال القديم فی تعريف الحادث فتعريفكم ليس بصحيح باقی رہا کہ حکم حادث ہے اس پر دو وجوہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ اول لکنہ متصفا بالحصول بعد العدم یعنی حکم متصف کیا جاتا ہے حصول بعد العدم کے ساتھ یعنی معدوم تھا اور بعد میں یہ حاصل ہوا اور وجود میں آیا اور جو شئی مسبوق بالعدم ہو وہ حادث ہوتی ہے دیکھیے کہ کہا جاتا ہے حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً یعنی مراۃ حلال نہیں تھی اس کے بعد حلال ہوئی اور حلت حرمت ایک حکم ہے جو بعد العدم حاصل ہو رہا ہے لہذا یہ حادث ہوا دوسری وجہ پیش کرتے ہوئے کہا لکنہ معللاً بالحادث یعنی معلول بنتا ہے علت حادثہ کا جیسے کہا جاتا ہے حلت بالنکاح وحرمت بالطلاق تو حلت کی نکاح اور حرمت کی طلاق علت ہے یہ دونوں حادث ہیں چونکہ معلول بعد العلة موجود ہوتا ہے جو امر بعد الحادث وجود میں آئے وہ بطریق اولیٰ حادث ہوتا ہے لہذا حکم حادث ہوا فلیف یصح تعریفہ بالقديم۔ الثانی انہ یشتمل یعنی یہ تعریف بالاقضاء او التخيير کلمہ او پر مشتمل ہے جو تشکیک والتردید کے لئے ہوتا ہے یعنی شک و تردد ظاہر کرنے کے لئے یا دوسرے کو شک و تردد میں مبتلا کرنے کے لئے آتا ہے یہ تعریف کے منافی ہے کیونکہ تعریف سے مقصود معرفت معترف ہوتی ہے اور تشکیک و تردید ابہام کے لئے ہوتے ہیں جو معرفت اور تعریف کے منافی ہیں۔

الثالث انه غير جامع تيسر اعتراض یہ کہ یہ تعریف حکم جامع لجميع الافراد نہیں ہے کیونکہ احکام ضعیفہ جیسے سببیۃ ولوک لوجوب الصلوٰۃ اور شرطیۃ الطہارۃ للصلوٰۃ اور نجاست کا مانع عن الصلوٰۃ ہونا کو شامل نہیں ہے کیونکہ ان کے اندر نہ اقتضائے نہ تخییر حالانکہ یہ افراد حکم ہیں لہذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔

والمصنف اھمل فی تفسیرہ یعنی مصنف نے خطاب وضعی کی تفسیر میں مانعیت کا ذکر چھوڑ دیا ہے حالانکہ اس کا ذکر ضروری تھا حسب عادت یہ مصنف پر اعتراض کر دیا حالانکہ متن میں مصنف نے سببیۃ اور شرطیۃ کے بعد نحوہما کا لفظ ذکر کر کے مانعیت وغیرہا کی طرف اشارہ کر دیا ہے لہذا مصنف نے تو اس کا ذکر مہمل نہیں کیا البتہ شارح نے اس کی طرف توجہ نہیں فرمائی۔ فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع یعنی پہلے اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ حکم حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہے بلکہ تعلق حکم حاصل بعد العدم ہے اور تعلق حکم حادث ہے اور نفس حکم قدیم علت المرأة بعد ما لم یکن حلالا کا معنی تعلق الحل بالمرأة بعد ما لم تکن متعلقا یعنی عورت کے ساتھ حل پہلے متعلق نہیں تھی جب نکاح ہوا تو اب اس کے ساتھ علت متعلق ہو گئی ہے تو تعلق حادث ہوا نہ کہ حکم۔

وبمنع تعلیل المحکومۃ یہ اعتراض اول کی وجہ ثانی کا جواب ہے یعنی لفظ علت دو معنی میں استعمال ہوتا ہے ایک مؤثرہ یعنی وہ علت جو وجود معلول میں تاثیر و اثر کرتی ہے یعنی اس کا اخراج من العدم الی الوجود کرتی ہے۔ دوسرا علت بمعنی امارۃ و علامت اس کا کام تاثیر و اثر کرنا نہیں ہوتا بلکہ یہ علامت معرفۃ لوجود المعلول ہوتی ہے یعنی اس علامت کے ساتھ وجود معلول معلوم ہو جاتا ہے حادث علت مؤثرہ تو برائے قدیم نہیں ہو سکتا اور علامت معرفۃ ہو سکتا ہے جیسے وجود عالم مانع قدیم کی معرفت کے لئے علت معرفۃ بنتا ہے یعنی وجود کائنات سے اس امر کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کے لئے مانع قدیم ضرور موجود ہے اور یہاں بھی ایسے ہے کہ نکاح علامت معرفۃ للحل ہے اور طلاق علامت معرفۃ للحرمت ہے کیونکہ علل شرعیہ امامات و معرفات ہوتی ہیں موجبات اور مؤثرات نہیں ہوتیں۔

وعن الشافعی بان اوھنا اعتراض ثانی کا جواب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ کلمہ او دو قسم ہے ایک برائے تنویر یعنی ایک چیز کے متعدد اور مختلف انواع و اقسام ہوتے ہیں ان کو بیان کرنے کے لئے کلمہ او استعمال کیا جاتا ہے اس کی استعمال تعریفات میں صحیح ہوتی ہے جب کہ معرفۃ کے اقسام و انواع مختلف ہوں تو اس کے اندر او تنویر کا استعمال ہوتا ہے کیونکہ مختلف انواع کو ایک ہی حد و تعریف میں جمع کرنا مشکل ہو جاتا ہے لہذا یہاں او تقسیم اور تنویر و تفصیل

محدود کے لئے ہے کیونکہ ایک حکم ایسا ہے جس کا تعلق فعل مکلف سے اقتضائی اور طلبی ہوتا ہے اور دوسرا قسم ایسا ہے جس کا تعلق تخیری ہوتا ہے اس لئے اس تفصیل انواع کو پیش کرنے کے لئے استعمال اور ضروری تھا اور دوسرا قسم او کا برائے تشکیک و تردد کے لئے ہے اس قسم کا کلمہ او تعریف میں استعمال کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ خلاصہ جواب یہ کہ یہ کلمہ او تنویدیہ ہے جس کا استعمال کرنا تعریف میں صحیح ہے اور یہ او تشکیکیہ نہیں جس کی استعمال تعریف میں صحیح نہیں ہوتی۔

اما الثالث فالتنبيه به اعتراض ثالث کے جواب کی تفصیل ہے خلاصہ یہ کہ بعض اشاعرہ نے التزام اور تسلیم کر لیا کہ یہ تعریف حکم احکام وضعیہ کو شامل نہیں ہے لہذا یہ جامع نہیں ہے تو انہوں نے بقصد شمول و جامعیت او الوضع کی قید زیادہ کر دی تاکہ احکام وضعیہ کو شامل ہو کر تعریف جامع ہو جائے تو حکم کی تعریف ان حضرات کے نزدیک خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التخيير او الوضع ہوگی یہ اشاعرہ کا ایک فریق ہوا۔ واجاب بعضهم بعض اشاعرہ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ ہم سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضع حکم ہے اور ہم اس خطاب کا نام حکم ہی نہیں رکھتے اگرچہ ہمارے علاوہ بعض حضرات نے اس کا حکم ہونا تسلیم کر لیا ہے تو یہ صرف ان ہی کی اصطلاح ہے۔ فلا مشاحة في الاصطلاح لہذا ان ہی پر تغیر تعریف لازم ہے ہمارے اوپر لازم نہیں یہ اشاعرہ کا دوسرا گروہ ہے۔ ولو سلم فلا نسلم شارح نے اس تسلیمی جواب کو اس دوسرے فریق کی طرف منسوب کر دیا یعنی پہلا جواب ان کی طرف سے عدم تسلیمی تھا اور ان ہی کی طرف سے یہ تسلیمی جواب ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ یہ اشاعرہ کا تیسرا فریق ہے جو خطاب وضعی کا حکم ہونا تو تسلیم کرتا ہے لیکن او الوضع کی قید کا اضافہ کرنے کی ضرورت تسلیم نہیں کرتا بلکہ اقتضائے تعمیم کے ان خطابات کو اقتضائے ضمنی میں ترجیح کرتا ہے تو یہ درحقیقت وہی حضرات کہتے ہیں کہ فلا نسلموخر وجهها عن الحد یعنی ان خطابات وضعیہ کا خروج از تعریف حکم ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ہماری مراد بالاقضاء والتخيير سے عام ہے خواہ صریح ہو یا ضمنی تو خطاب وضع اقتضائے ضمنی کے قبیلہ سے ہے اور اسی میں درج ہے کیونکہ سببیت و لوک سے مراد یہ ہے کہ اس وقت نماز واجب ہے اور شرطیہ طہارت کا معنی یہ ہے کہ صلوٰۃ میں طہارت واجب ہے اور بدون الطہارت نماز کا ادا کرنا حرام ہے اور مانعیت نجاست سے مقصود یہ ہے کہ نجاست کے ہوتے ہوئے ادائیگی نماز حرام ہے یا یہ کہ حالت صلوٰۃ میں اس کا ازالہ واجب ہے کذا فی جمیع الاسباب والشروط والموانع تو تمام اسباب اور شروط و موانع میں یہی تاویل کر کے اقتضائے ضمنی میں درج کیا جائے گا تو او الوضع کی قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس بارہ میں اشاعرہ کے تین گروہ

ہیں ایک وہ جنہوں نے الوضع کی قید کا اضافہ تسلیم کر لیا دوسرا اگر وہ وہ ہے جنہوں نے سرے سے خطاب وضع کا حکم ہونا تسلیم ہی نہیں کیا اور نہ قید او الوضع کا اضافہ کیا تیسرا اگر وہ وہ ہے جو خطاب وضع کو حکم ہونا تو تسلیم کرتا ہے لیکن او الوضع کی قید کا اضافہ نہیں کرتا بلکہ اقتصار کی تعمیم کر کے خطاب وضعی کو اقتصار ضمنی میں درج کرتا ہے کما قال عضد الدین فی شرح مختصر الاصول ان الاشاعرة فی هذا المقام ثلاث فرقی منہم من لم یسم الوضع حکما ومنہم من سماہ حکما و زاد قید الوضع ومنہم من سماہ حکما وادرجہ فیہ بجعل الاقتصار اعم من الصریح والغنمی مصنف نے فرقہ اولیٰ جو خطاب وضعی کو حکم ہی نہیں کہتا ان کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا اور فرقہ ثانیہ کی رائے یعنی او الوضع کے اضافہ کو اختیار کیا فرقہ ثالثہ کی رائے یعنی اقتصار کی تعمیم کو رد کیا شارح نے فرقہ اولیٰ اور ثالثہ کو ایک قرار دے دیا اور انت خیر سے حسب عادت مصنف پر رد کرنا شروع کر دیا جس کی کوئی حقیقت اس صورت میں باقی نہیں رہتی کما ستری۔

ذهب المصنف الى ان الحق یعنی مصنف نے اسی رائے کو اختیار کیا کہ جب خطاب وضعی کو حکم تسلیم کیا جاتا ہے تو پھر او الوضع کی قید کا اضافہ کرنا حق ہے کیونکہ خطاب دو قسم ہے ایک تکلیفی اور دوسرا وضعی۔ فلما ذکر احدهما هو التكلیفی جو کہ بلفظ الاقتصار او التخییر مذکور ہے وجب ذکر الاخر یعنی خطاب وضعی کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے لہذا او الوضع کی قید زیادہ کرنی چاہیے اور اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اقتصار و تخییر جو کہ حکم تکلیفی کی تعبیر ہے اس میں اسے درج کیا جائے۔ لانهما مفهومان متغايران یعنی یہ دونوں باعتبار مفہوم کے متغایر ہیں اور ایک کا بعض صورت میں دوسرے کے ساتھ لزوم کا ہو جانا اس کی دلیل نہیں ہے کہ دونوں آپس میں متحد ہیں لہذا ان دونوں انواع کا الگ الگ عبارت کے ساتھ ذکر کرنا ضروری ہے۔

وانت خیر بانہ لا توجیہ الی یعنی مصنف نے جو کچھ ذکر کیا ہے یہ اشاعرہ کی اس کلام کی توجیہ کسی صورت میں نہیں ہو سکتی۔ اما اولاً اولایہ کہ خصم یعنی اشاعرہ خطاب وضعی کا حکم ہونا سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتا اور بعض اقسام خطاب یعنی ماسوا خطاب وضع کو حکم کہتا ہے تو اس پر کیسے واجب ہو سکتا ہے کہ وہ او الوضع کی قید کا ذکر کرے بلکہ اس کے نزدیک اس قید کا ذکر صحیح ہی نہیں ہو سکتا آپ کو تفصیل سابقہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اشاعرہ کا گروہ اول ہے جس کا مصنف نے بالکل ذکر ہی نہیں کیا اور نہ ان پر رد کیا اور نہ ان کی کلام کی توجیہ کی لہذا شارح کی یہ بحث بالکل ساقط ہے۔ اما ثانیاً فلانہ یمنع دیکھیے کہ شارح اس ثانی بحث کو گروہ اول کی رائے سمجھ کر اعتراض کر رہا ہے حالانکہ فرقہ ثالثہ کی رائے تھی کہ خطاب وضع کو حکم تسلیم کرتے تھے لیکن او الوضع کی قید کا اضافہ نہیں کرتے

تھے بلکہ اقتضا رضمنی میں درج کر کے خطاب تکلیفی میں داخل کرتے تھے ان پر مصنف نے رد کیا ہے بقولہ لان المفہوم من الحکم الوضعی تعلق شیء بشیء آخر اس عبارت کے ساتھ مصنف صرف تغایر مفہوم نہیں بتلا رہا بلکہ یہ ثابت کر رہا ہے کہ حکم تکلیفی اور حکم وضعی نوعان متباہان و حقیقتان مختلفان فلیف یندرج احدہما فی الآخر لان المتباہان لا یندرج فی حقیقۃ متباہاتہ اور مصنف اس تباین حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہہ رہا ہے ان المفہوم من الحکم الوضعی تعلق شیء یہ حکم وضعی کا مفہوم و معنی پیش نہیں کر رہا ہے بلکہ اس کا لازم پیش کر رہا ہے تب تو وہ کہہ رہا ہے المفہوم من الحکم الوضعی یعنی حکم وضعی سے بطور لازم کے جو سمجھ آتا ہے وہ ہے تعلق شیء بشیء یہ مراد نہیں ہے کہ خطاب وضع کا مفہوم و معنی یہی ہے لہذا شارح کی اگلی بحث جس کے اندر مصنف پر الزام مسامحہ دیا ہے وہ ساقط ہو جائے گی اور حکم تکلیفی سے بطور لازم کے یہ مفہوم تعلق شیء بشیء حاصل نہیں بلکہ اس سے بطور لازم کے جو کچھ سمجھ آتا ہے وہ ہے وجوب فعل یا تحریم فعل اور یہ دونوں لازم آپس میں متباہان ہیں اور تباین لوازم دلیل ہوتا ہے تلبہن ملزومات کی توجب خطاب وضعی اور خطاب تکلیفی آپس میں متباہاتین ہیں تو ایک متباہان کے اندر تعمیم کر کے دوسرے متباہان کو اس میں داخل کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے اب شارح کی یہ توجیہ کی وجہیں الخطاب التکلیفی اعم منہ شاملاً لہ یہ بے فائدہ ہے کیونکہ متباہان کے اندر تعمیم کر کے اس کے دوسرے متباہان کو شامل کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

فاتیٰ حنرہ فی تغایر مفہومہما یہاں صرف تغایر مفہومین نہیں ہے بلکہ تباین مفہومین ہے لہذا ایک متباہان دوسرے متباہان کو شامل نہیں ہو سکتا فیلزم ضرر عدم الجامعیۃ کیف یتحد مفہوم العاہر والخاص لیس بینہما عموم و خصوص بل بینہما تباین علی ان المفہوم من الخطاب الوضعی یہ اعتراض بھی فضول ہے کیونکہ مصنف خطاب وضعی کا مفہوم و معنی پیش نہیں کر رہا بلکہ اس کا لازم پیش کر رہا ہے جو ملزوم سے مفہوم ہوتا ہے اور حکمین کے لازمین متباہاتین پیش کر کے ملزومین کے تباین کو ثابت کر رہا ہے یہی وجہ ہے کہ المفہوم من الحکم الوضعی والمفہوم من التکلیفی کہا ہے مفہوم الحکم الوضعی و مفہوم التکلیفی نہیں کہا۔ اب شارح کا اعتراض بالتسامح مندفع ہے۔

قال المصنف فی التوضیح وبعضہم عرف الحکم الشرعی بهذا ای بعض المتأخرین ان المتابعین اشعری میں سے بعض متأخرین حکم شرعی کی یہی تعریف مذکورہ کی۔ انہوں نے کہا حکم شرعی خطاب اللہ تعالیٰ کا نام ہے یعنی بعض حضرات کے نزدیک خطاب اللہ تعالیٰ مطلق حکم کی تعریف تھی کما مر سابقاً اور بعض متأخرین من الاشاعرہ کے نزدیک یہ تعریف مطلق حکم کی نہیں ہے بلکہ یہ تعریف صرف

حکم شرعی کی ہے تو مطلق حکم کی تعریف ان متاخرین کے نزدیک اسنادِ امر الی آخر ہوگی والفقہاء یطلقونہ یعنی فقہاء حضرات اپنی اصطلاح میں حکم کا اطلاق نفس خطاب پر نہیں کرتے بلکہ ماثبت بالخطاب پر کرتے ہیں جیسے وجوب و حرمت جو ثابت بالخطاب ہوتی ہیں ان پر اطلاق کرتے ہیں اور یہ بحسب اللغۃ مجاز ہے کہ اسم مصدر کا اطلاق علی المفعول کیا گیا ہے کا لخلق علی المخلوق یعنی جیسے خلق کا اطلاق علی المخلوق مجاز لغوی ہے اسی طرح خطاب کا اطلاق ماثبت بالخطاب پر مجاز ہوگا لیکن لما شاع فیہ یعنی چونکہ اصطلاح فقہاء میں حکم کا اطلاق ماثبت بالخطاب پر شائع اور مشہور ہو چکا ہے اس لئے یہ منقول اصطلاحی ہوگا اور منقول اصطلاحی ناقل کی اصطلاح میں حقیقت بن جاتی ہے لہذا یہ حقیقت اصطلاحیہ ہوگی یہ د علیہ حکم کی جو تعریف خطاب اللہ تعالیٰ سے کی گئی ہے یہ اس پر مختلف اعتراضات کا تذکرہ ہے اول یہ کہ ان الحکم المصطلح یعنی اصطلاح فقہاء میں حکم کا اطلاق ماثبت بالخطاب پر ہوتا ہے اور نفس خطاب پر نہیں ہوتا تو یہ تعریف مذکور اس حکم کی تعریف نہیں ہو سکتی جو مصطلح بین الفقہاء تھا حالانکہ مقصود بالتعریف یہی حکم اصطلاحی تھا تو جو مقصود تھا اس کی تعریف نہیں کی گئی اور جس کی تعریف کی گئی ہے وہ غیر مقصود ہے۔

وايضاً يخرج ما يتعلق بفعل الصبي یہ تعریف مذکور پر دوسرا اعتراض ہے یعنی وہ حکم جو فعل صبی کے ساتھ متعلق ہے مثلاً اس کی بیع کا جواز اور اس کا اسلام لانا اور نماز ادا کرنا ان کی صحت یعنی شریعت کی نگاہ میں ان کا صحیح ہونا یہ احکام تو ہیں لیکن یہ تعریف حکم ان کو شامل نہیں ہے وکی نہا مندوبۃ یعنی صبی کی صلوٰۃ کا مندوب متحب ہونا و نحو ذلك مثلاً ھبہ کا قبول کرنا اور نکاح وغیرہ کا صحیح ہونا۔ صوم و حج کا مندوب ہونا طلاق صبی کا باطل ہونا یہ تمام احکام شرعیہ ہیں لیکن یہ تعریف ان کو شامل نہیں ہے کیونکہ آپ کی تعریف میں المتعلق بافعال المكلفین ان کو خارج کر رہا ہے صبی چونکہ مکلف نہیں ہے لہذا یہ تمام امور فعل مکلف کے ساتھ متعلق نہ ہوتے تو یہ تعریف جامع نہ ہوتی فان قيل هو حکم یہ اسی اعتراض کا جواب ہے یعنی اگر جواباً یہ کہا جائے کہ یہ امور متعلق بفعل ولی ہیں جو کہ مکلف ہے اس لحاظ سے وہ حکم ہوا نہ بلحاظ فعل صبی ہونے کے تو قلنا هذا ان کے ساتھ مصنف نے اس جواب کو رد کر دیا کہ صبی کا اسلام لانا درست ہے اور اس کی نماز صحیح اور مندوب ہے یہ فعل ولی کے ساتھ متعلق نہیں ہیں بلکہ خود فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں تو ان امور میں آپ کا جواب مذکور صحیح نہیں ہوگا واما فی غیر الاسلام والصلاة یعنی اسلام و صلوٰۃ کے علاوہ باقی امور میں بھی آپ کا یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ تعلق حق بمال الصبی اور تعلق حق اس کے ذمہ کے ساتھ یہ بھی



حکم شرعی ہے اس کے بعد ولی کا ان حقوق کو ادا کرنا دوسرا حکم ہے جو اس پر مرتب ہے اس کا عین تو نہیں ہے بہر حال خود فعل صبی کے ساتھ حکم متعلق ہے اور اسی طرح اور بھی احکام ہیں جو فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں جن کا ذکر باب الحکم میں آجائے گا فینبغی ان یقال انہیں لائق اور مناسب یہ ہے کہ بجائے بافعال المکلفین کے بافعال العباد کہا جائے تاکہ یہ تعریف احکام متعلقہ بفعل الصبی کو شامل ہو جائے کیونکہ عباد میں وہ بھی داخل ہے ویخرج منه ما ثبت بالقیاس یعنی وہ احکام جو ثابت بالقیاس ہیں وہ احکام بھی اس تعریف حکم سے خارج ہیں کیونکہ ان کے متعلق خطاب اللہ واقع نہیں ہے لہذا تعریف حکم جامع نہ ہوئی یہ تیسرا اعتراض ہوا۔ الا ان یقال یہ اسی ما ثبت بالقیاس کو تعریف حکم میں داخل کرنے کی صورت ہے تاکہ اشکال مذکور دفع ہو جائے چونکہ ان یقال بوجه ان مصدر یہ کے بحکم مصادر ہے اس حکم کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلوان المصادر یعنی مصادر کبھی قائم مقام ظرف کے واقع ہو جاتی ہیں جیسے کہا جاتا ہے آیتک طلوع الفجر جس سے مراد وقت طلوع الفجر ہوتی ہے فقوله الا ان یقال من هذا القبیل یعنی ان یقال بھی مصدر واقع بمقام ظرف ہے اور یہ استثناء مفرغ ہے من قولہ ویخرج منه ما ثبت بالقیاس یعنی ما ثبت بالقیاس جمیع اوقات میں خارج از حکم تعریف ہے الا وقت قولہ فی جواب الاشکال یدرک بالقیاس یعنی قیاس کے ساتھ معلوم ہو جاتا ہے کہ خطاب اس حکم قیاسی میں بھی وارد ہے لانه ثبت بالقیاس یعنی وہ حکم قیاس کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا بلکہ قیاس یہ ظاہر کرتا ہے کہ جو خطاب مقیس علیہ میں وارد ہے وہی اس مسئلہ قیاسی میں بھی وارد ہے تو مثبت خطاب ہوا قیاس صرف مظہر حکم ہوا لہذا اب مسائل قیاسیہ تعریف حکم میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہ بھی خطاب اللہ میں درج ہیں۔

ایضاً یخرج نحو امنوا یہ حکم کی تعریف مذکور پر چوتھا اعتراض ہے کہ امنوا اور فاعلہ باوجود احکام شرعیہ ہونے کے اس تعریف سے خارج ہو رہے کیونکہ آپ کی تعریف میں بافعال کی قید انہیں خارج کر رہی ہے کیونکہ افعال سے مراد جوارح اور ظاہری اعضاء کے افعال مراد ہیں اور وجوب تصدیق جو آمنوا سے مراد ہے اور وجوب اعتبار جو فاعلہ سے مقصود ہے یہ افعال جوارح نہیں ہیں بلکہ ان کا تعلق قلب سے ہے لہذا یہ خارج ہیں تعریف جامع نہ ہوئی ولیق التکرار بین العملیۃ انہ یہ حکم کی تعریف مذکور پر پانچواں اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حکم کی تعریف مذکور کو تسلیم کر لیا جائے توفہ کی تعریف میں تکرار واقع ہو جائے گا کیونکہ فقہ کی تعریف العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ ہے اور حکم کی تعریف میں افعال المکلفین کا ذکر ہے جو کہ یہ بھی احکام عملیہ ہیں اور پھر فقہ کی تعریف میں عملیہ کی قید جو

افعال کا ہم معنی ہے لہذا افعال المكلفین اور عملیہ ان دونوں کے ذکر سے تکرار واقع ہو جائے گا تو تعریف فقہ اس صورت میں یہ ہوگی العلم بخطابات اللہ تعالیٰ المتعلقة بافعال المكلفین العملية فقیع التكرار خطابات اللہ تعالیٰ الخ یہ لفظ احکام کی تفسیر ہے جو کہ حدفقہ میں واقع ہے اس تکرار کی موجب حکم کی تعریف مذکورہ ہے۔ الا ان يقال لعمري ان في اشكال بالتكرار دفع کرنے کی توجیہ ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ افعال سے مراد عام ہے خواہ فعل جوارح ہو یا فعل قلب اور لفظ عملیہ جو کہ حدفقہ میں واقع ہے اس سے مراد صرف افعال جوارح ہیں توجب افعال اور عملیہ کا مفہوم ایک نہ رہا تو موجب تکرار نہیں ہوگا تو اس مراد افعال سے جیسے تکرار کا اشکال دفع ہو جاتا ہے اسی طرح جو پہلے آمنوا اور فاعبتوا کے خروج کا اعتراض کیا گیا تھا اس کا جواب بھی نکل آیا کہ جب حکم کی تعریف میں افعال سے مراد عام ہے خواہ فعل جوارح ہو یا فعل قلب تو حکم کی تعریف آمنوا اور فاعبتوا کو شامل ہو جائے گی کیونکہ یہ افعال قلب ہیں لہذا افعال المكلفین میں درج ہو جائیں گے۔

قال الشارح في التلويح قوله بعضه معروف ذكر في بعض المختصرات يعني بعض مختصر كتابي في تعريف حكم کے متعلق یوں کہا گیا ہے الحكم خطاب اللہ تعالیٰ الخ یعنی الحكم کو مطلق رکھا گیا ہے اس کے ساتھ شرعی کی قید نہیں کی گئی لیکن ان کے نزدیک الحكم کی لام عہد کی ہے اور معہود حکم شرعی ہے تو یہ تعریف درحقیقت حکم شرعی کی ہوتی۔ و صرح في كثر من الكتب الخ یعنی بہت سی کتب اشاعرہ میں خیر تصریح کر دی گئی ہے الحكم الشرعي خطاب اللہ تعالیٰ تو یہاں شرعی کی قید بالصریح مذکور ہے فتوہ المصنف الخ یعنی مصنف کو وہم ہوا کہ بعض کے نزدیک یہ حکم مطلق کی تعریف ہے اور بعض کے نزدیک یہ حکم شرعی کی تعریف ہے حالانکہ ایسے نہیں ہے بلکہ یہ تمام اشاعرہ کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف ہے۔ تو ہم مصنف کا اعتراض درحقیقت ساقط ہے ہم پہلے شرح منہاج کی یہ عبارت نقل کر چکے ہیں "اجاب بعضہم بان المحدود الحكم الشرعي هو وفقه ای المتعلق بالجوارح لا مطلق الحكم الشرعي انتہی کلامہ فہذا یؤید المصنف بانہم اختلفوا۔ من التوشیح۔

قال المصنف اذا كان هذا الخ یعنی مصنف نے کہا کہ اگر یہ تعریف مذکور حکم مطلق کی تعریف ہو تو قطعاً الشرعی پھر لفظ شرعی جو فقہ کی تعریف العلم بالا احکام الشرعیہ میں مذکور ہے تو اس کا معنی ما یتوقف علی الشرع ہوگا کو جو ب الصلوٰۃ والصوم اور ماورد بہ خطاب الشرع نہیں ہوگا ورنہ تو قید شرعیہ بے فائدہ ہو جائے گی کیونکہ جب حکم مطلق کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے تو یہی ماورد بہ خطاب الشرع ہے اگر شرعیہ کا لفظ جو فقہ کی تعریف میں واقع ہے اس کا معنی بھی یہی ہو تو پھر یہ قید فضول اور

بے فائدہ ہو جائے گی اور جب شرعیہ کا معنی ہو مایہ توقف علی الشرع تو پھر یہ قید مفید ہوگی اور وجوب ایمان اور تصدیق بالنبی جو حکم بمعنی خطاب اللہ میں درج تھے ان کو تعریف فقہ سے خارج کر دے گی کیونکہ ایمان اور تصدیق بالنبی موقوف علی الشرع نہیں ہیں بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے لہذا یہ اس قید کے ساتھ خارج از فقہ ہو جائیں گے۔ واذکان تعریفاً للحکم الشرعی یعنی جب خطاب اللہ تعالیٰ حکم شرعی کی تعریف ہو تو فمعنی الشرعی یعنی لفظ شرعی جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اس کا معنی اس وقت ماورد بہ خطاب الشرع ہوگا لامایہ توقف علی الشرع والا لکان الحد اعم الہ ورنہ تو حکم شرعی کی تعریف جو خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی گئی ہے یہ عام من المحدود ہو جائے گی محدود سے مراد حکم شرعی ماخوذ فی تعریف الفقہ ہے۔ لتناولہ مثل وجوب الایمان یعنی حد جو خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی گئی ہے وہ وجوب ایمان وغیرہ کو شامل ہے کیونکہ خطاب اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ وارد ہے۔ مع ان المحدود یعنی حکم شرعی جو ماخوذ فی الفقہ ہے اگر اس کا معنی مایہ توقف علی الشرع ہو تو یہ وجوب ایمان کو شامل نہیں ہے کیونکہ وجوب ایمان موقوف علی الشرع نہیں تو محدود یعنی حکم شرعی ماخوذ فی الفقہ بمعنی مایہ توقف خاص ہو جائے گا اور حکم شرعی کی حد خطاب اللہ تعالیٰ اس سے عام ہو جائے گی تو لکان الحد اعم من المحدود۔

قوله فالحد کو علی هذا ای علی تقدیر یعنی جب حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ ہو تو مطلق حکم کی تعریف اسناد امیر الی آخر ہوگی اور خطاب اللہ تعالیٰ مطلق حکم کی تعریف نہیں ہوگی ورنہ توفیق کی تعریف میں الاحکام کے ساتھ جو شرعیہ کی قید ہے مکرر ہو جائے گی کیونکہ جب حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ ہو تو اس وقت شرعی کا معنی ماورد بہ خطاب الشرع لامایہ توقف علی الشرع تو یقیناً فقہ کی تعریف العلم بالاحکام الشرعیہ میں شرعیہ کا ذکر مکرر ہو جائے گا کیونکہ یہی مفہوم حکم کل ہے اور یہی مفہوم شرعیہ کا فان قیل حاصل سوال یہ ہے کہ اس وقت احکام شرعیہ فقہیہ میں وجوب ایمان وغیرہ داخل ہو جائیں گے حالانکہ یہ احکام شرعیہ فقہیہ میں سے نہیں قلنا کے ساتھ جواب دیا کہ آگے عملیہ کی قید جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اس کے ساتھ یہ خارج ہو جائیں گے۔ قوله والفقہاء یعنی اصطلاح فقہاء میں حکم حقیقتاً ما ثبت بالخطاب کو کہا جاتا ہے جیسے وجوب حرمت الگچہ یہ لفظ مجاز ہے کیونکہ لغوی لحاظ سے یہ اطلاق المصدر علی المفعول یعنی اطلاق الحکم علی المحکوم بہ ہے لیکن اصطلاح فقہ میں یہ حقیقت ہوگا قولہ ید علیہ حکم کی تعریف یہ چند اعتراضات میں مصنف نے بعض سے جواب دیا ہے اور بعض سے نہیں۔

الاول ان المقصود ان یعنی مقصود اصلی اس حکم کی تعریف تھی جو مصطلح بین الفقہاء ہے اور وہ ماثبت بالخطاب کو حکم کہتے ہیں جیسے وجوب و حرمت جو فعل مکلف کی صفات ہیں فقہاء حضرات نفس خطاب جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اس کو حکم نہیں کہتے خلاصہ یہ کہ جو مقصود تھا اس کی تعریف نہیں کی گئی جس کی تعریف کی گئی ہے وہ مقصود نہیں ہے۔

اجیب عنہ بوجود الاول انه كما اريد ان یعنی جیسے ماثبت بالخطاب پر حکم کا اطلاق مصداق مفہوم میں نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ما حکم بہ ہے اسی طرح حکم کی تعریف میں لفظ خطاب سے مراد ماخطوب بہ ہے للقینۃ العقلیۃ یعنی عقل شاہد ہے کہ تعریف فقہ میں جو لفظ حکم مذکور ہے اس سے مراد وجوب و حرمت ہے اور وجوب و حرمت نفس خطاب کا نام نہیں ہے بلکہ ماخطوب بہ کا نام ہے لہذا خطاب سے مراد ماخطوب بہ ہوگا۔ الثانی ان المحکومۃ خلاصہ اس جواب کا یہ ہے کہ حقیقتاً حکم وجوب حرمت کا نام نہیں بلکہ ایجاب و تحریم کا نام ہے جو صفات الہیہ میں سے ہیں لہذا اس کی تعریف میں لفظ خطاب اللہ استعمال کرنا صحیح ہے اور ماخطوب بہ کے معنی میں کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور وجوب و حرمت پر اطلاق حکم بنا بر مسامحت ہے چونکہ حکم بمعنی ایجاب اور تحریم کا یہ اثر مرتب ہیں لہذا مجازاً انہیں حکم کہہ دیا گیا ہے۔ الثالث ان المحکم خلاصہ اس کا یہ ہے کہ حکم خود خطاب اللہ کا نام ہے کیونکہ ایجاب میں ہے قول افعل کا لیکن فعل مکلف کے لئے اس قول سے کوئی صفت حقیقیہ قائمہ بالفعل نہیں اور چونکہ یہ قول متعلق بالمعدوم ہے اس لئے اس کے متعلق یعنی فعل مکلف کے لئے کوئی صفت قائمہ ماخوذہ من القول نہیں ہے بس یہی قول خطاب بعینہ حکم ہے جب اس کی نسبت الی الحاکم ہو تو اسے ایجاب کہتے ہیں جب اس کی نسبت اس فعل کی طرف ہو جس کے بارہ میں یہ قول واقع ہوا ہے تو اسے وجوب کہتے ہیں تو وجوب و ایجاب ذاتاً ایک ہی شئی ہیں کیونکہ یہ دونوں بعینہ قول افعل کا نام ہیں اور مختلف بالاعتبار ہیں یعنی اس اعتبار سے کہ اس قول کی نسبت الی الحاکم ہو تو ایجاب اگر اس کی نسبت الی فعل المكلف ہو تو اس کا نام وجوب ہے بہر حال حقیقتاً یہ نفس خطاب کا نام ہے لہذا ماخطوب بہ کی تاویل کی ضرورت نہیں ہے۔ فلذلك یعنی چونکہ ایجاب وجوب میں ذاتاً اتحاد ہے اس لئے یہ حضرات اقسام حکم کبھی وجوب و حرمت اور کبھی ایجاب و تحریم اور کبھی وجوب تحریم قرار دیتے ہیں جیسے اصول ابن حاجب میں ہے۔

الثانی انه غنی منعکس تعریف حکم پر یہ دوسرا اعتراض ہے یعنی یہ تعریف جامع لجميع الافراد نہیں ہے کیونکہ اس تعریف میں افعال مکلفین کا لفظ موجود ہے وہ احکام جو غیر مکلفین کے افعال کے

ساتھ متعلق ہیں مثلاً جو احکام افعال صبیان کے ساتھ متعلق ہیں وہ اس تعریف سے خارج ہو رہے ہیں حالانکہ وہ بھی افرادِ مکم میں ہیں۔ فالاولیٰ ان یتال تو بہتر یہ تھا کہ افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد کہنا چاہئے تھا۔ وقد اجیب عن ذلک فی کتبہم ای کتب الاشاعرہ بان الاحکام یعنی وہ احکام جن کے متعلق یہ خیال گذرتا ہے کہ یہ فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں وہ حقیقتاً فعل صبی کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جیسے ولی پر ہی واجب ہے کہ وہ مال صبی سے حقوق ادا کرے اور ولی تو مکلف ہے لہذا متعلق بافعال المكلفین ہو گئے۔

ورسده المصنف اقلام مصنف نے اولاً اس جواب کو باین طور رد کیا کہ صبی کی بیع کا جائز ہونا جب کہ اس کو ولی سے اذن حاصل ہو۔ صحۃ اسلامہ یعنی اسلامی اعمال کا مع الاقرار ادا کرنا کما صو مذکور معنی الاسلام فی الحدیث اسی طرح صحت صلوة اور اس کا مندوب ہونا یہ تمام امور ایسے ہیں جو براہ راست صبی کے ساتھ متعلق ہیں اور ان امور میں ولی کو کوئی دخل بھی نہیں ہے تو تعلق بفعل ولی کا جواب کیسے صحیح ہو سکتا ہے وثانیاً یعنی ثانیاً اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا تعلق الحق بمال الصبی اور تعلق حق بزمہ صبی یہ ایک ایسی شئی ہے جس کا تعلق صبی کے ساتھ ہے اور پھر اس کے بعد ولی کا ادا کرنا ایک ایسا حکم ہے جو اس پر مرتب ہے اس کا عین نہیں ہے تو اعتراض ان امور کے متعلق تھا جن کا تعلق صبی سے ہے لہذا ان کے متعلق تعلق بفعل ولی کا جواب درست نہیں ہے۔

ولایتی ہذا السؤال شارح یہاں سے رد علی المصنف کر رہا ہے کہ فعل صبی کا سوال سرے سے ان اشاعرہ پر واقع ہی نہیں ہوتا جنہوں نے حکم کی تعریف مذکور کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک کوئی حکم متعلق بالصبی ہے ہی نہیں بجز ادار الحق من مالہ کے اور یہ ادائے حق ولی کے ذمہ ہے نہ کہ بزمہ صبی لہذا تعریف حکم پر اعتراض بفعل الصبی بے فائدہ ہے۔

ثلاً یعنی پھر یہ بھی مخفی نہیں ہے کہ تعلق الحق بمالہ و ذمتہ کسی صورت میں حکم ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اس کا تعلق بالافعال نہیں ہے اگرچہ المكلفین کے بجائے العبادے آئیں تو داخل فی الحکم نہیں ہو سکتا جب یہ افراد محدود سے نہیں ہے تو اس کو داخل تحت الحد کر نیکی سعی فضول و عبث ہے وبان الصحۃ والفساد مصنف نے جواز بیع و صحۃ اسلام صبی کے متعلق کہا تھا کہ اس کا تعلق بفعل ولی نہیں ہے تو اس کے متعلق شارح رد کر رہا ہے کہ صحت و فساد سرے سے احکام شرعیہ میں سے نہیں ہیں بلکہ یہ احکام عقلیہ ہیں کیونکہ صحت کا مفہوم کو ن الماۃ بہ موافقا لما ورد بہ الشیع ہے یعنی جو چیز لائی گئی ہے اور ادا کی گئی اگر یہ موافق شریعت ہے تو اس کا نام صحت ہے اگر مخالف ہے تو

اس کا نام فساد ہے اب ایک امر کا شریعت کے موافق و مخالف ہونا یہ مددک بالعقل ہے لہذا یہ احکام عقلیہ میں سے ہیں نہ احکام شرعیہ سے لہذا ان کا احکام شرعیہ سے خارج رہنا ہی مناسب ہے جیسے ایک شخص کا مصلی ہونا یا تارک صلوٰۃ ہونا احکام شرعیہ میں درج نہیں ہے بلکہ یہ احکام عقلیہ یا حبیب ہیں اور جواز بیع کا معنی صحت بیع ہے جو کہ احکام عقلیہ میں سے ہے شرعیہ میں سے نہیں و معنی کون صلاۃ مندوبہ صبی کی صلوٰۃ کا مندوب ہونا یہ بھی فعل صبی کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہے یعنی ولی مامور ہے کہ صبی کو صلوٰۃ کی ادائیگی پر تحریض ترغیب کرے اور اس کو امر کرے نماز کے ادا کرنے کا یہی معنی ہے کون صلوٰۃ الصبی مندوبہ کا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مروہم بالصلوٰۃ و ہم ابنار سبع۔ شارح نے جو مصنف پر رد کیا ہے یہ تمام کا تمام مبنی علی التعسف ہے۔ اولاً جو کہا کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں کیونکہ ادائے حقوق از مال صبی ولی پر واجب ہے اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ادار الحق من مال الصبی کا وجوب یہ مسبوق ہے بشبوت الحق فی مالہ او ذمتہ یعنی اولاً ادائے حقوق ذمہ صبی اور مال صبی میں واجب ہوگا تو پھر ادائیگی ہوگی جب وجوب اولاً بذمہ صبی ہے تو ہمدار بھی اولاً صبی پر واجب ہوگی البتہ شریعت نے ولی کو نائب فی الاداء قرار دیا ہے تو نیا یہ ادا وہی کرے گا تو اصالۃً اور اولاً خطاً کا تعلق فعل صبی سے ہوگا چونکہ وہ مکلف نہیں ہے اور مکلفین کا لفظ اس کو شامل نہیں لہذا عباد کا لفظ ہوتا کہ اس کو شامل ہو سکے۔

ثانیاً یہ کہ فعل صبی کے ساتھ جو خطاب متعلق ہے اگرچہ حکم تکلیفی میں داخل نہ ہو تو اس سے تواکاد نہیں ہو سکتا کہ اتلاف صبی یعنی صبی کسی دوسرے شخص کے مال کو تلف کر دے تو یہ سبب ہے وجوب ضمان کا تو اس صورت میں حکم وضعی کے اندر داخل ہوگا تو بھی بجائے مکلفین کے عباد ہوتا کہ یہ حکم وضعی حکم کی تعریف میں داخل ہو سکے پھر شارح نے جو یہ کہا ہے کہ تعلق حق بمالہ و بذمہ حکم نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا تعلق بالا فعال نہیں ہے یہ بھی تعسف من الشارح ہے کیونکہ تعلق حق بمال الصبی و بذمہ یہ ایسے ہی ہے جیسے تعلق حق بمال البالغ ہوتا ہے مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ شریعت حکم دیتی ہے کہ اس کے مال سے اتنا مقدار ادا کی جائے لہذا یہ حکم شرعی تو ہوا لیکن مکلفین کا لفظ اس کو تعریف میں داخل نہیں ہونے دیتا اس لئے لفظ عباد کا لانا بہتر ہے۔ شارح نے جو یہ کہا ہے کہ صحت و فساد احکام شرعیہ میں سے نہیں بلکہ یہ احکام عقلیہ میں سے ہے یہ بھی مبنی بر تعسف ہے کیونکہ عقل کے ساتھ یہ معلوم کرنا کہ مآتی بہ موافق شرع ہے یا مخالف یہ حکم بعد ورود الشرع ہو سکتا ہے لہذا موافقت و مخالفت کا فیصلہ دینا موقوف علی الشرع

ہوا تو یہ حکم شرعی ہو گا نہ کہ عقلی ثانیاً یہ کہ صحت و فساد کا جو مفہوم شارح نے پیش کیا ہے یہ مذہب متکلمین پر ہے نہ کہ مذہب فقہاء پر حالانکہ یہاں مفہوم اصطلاح فقہاء والا معتبر ہے اور امام مذہب الفقہاء من الشافعیۃ فصحة الفعل عبارة عن كونہ مسقطاً للقضائر والفساد خلافہ وهذا امر شرعی بلاشبہ کیونکہ مسقط قضائر ہونا یا نہ ہونا اس کی معرفت شریعت سے حاصل ہوتی ہے لہذا یہ احکام شرعیہ میں درج ہے نہ کہ عقلیہ میں۔ اس کے بعد شارح نے جو صلوٰۃ صبی کے مندوب ہونے کا مفہوم پیش کیا ہے کہ ولی مامور ہے کہ اسے ترغیب دے یہ بالکل تصسف ظاہر ہے کیونکہ مندوب کا معنی استحقاق ثواب ہے تحریر ولی اس سے ایک امر خارج ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے بچپن میں اسلام لانے پر فرخ کیا کرتے تھے اور ثانیاً یہ کہ ایسا صبی جو میز ہے اس کا کوئی ولی اور متولی نہیں ہے اور نہ کسی نے اسے تحریر و ترغیب کی ہے اگر لوگوں کو دیکھ کر وہ صلوٰۃ و صوم ادا کرتا ہے تو ندب اس میں موجود ہے یہاں ولی کا کوئی تعلق بھی نہیں ہے اس کے متعلق شارح کیا جواب دے گا بہر حال مکلفین کی بجائے لفظ عباد بہتر ہے۔

الثالث ان التعریف غیر متناول للحکم الثابت بالقیاس حکم کی تعریف مذکور پر تیسرا اعتراض ہے کہ یہ تعریف اس حکم کو شامل نہیں ہے جو ثابت بالقیاس ہے کیونکہ قیاسی حکم میں خطاب اللہ واقع نہیں ہے اور حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی گئی لہذا یہ تعریف جامع نہیں ہے اجاب حاصل جواب یہ کہ قیاس منظر حکم ہوتا ہے مثبت حکم نہیں ہوتا یعنی قیاس یہ امر ظاہر کرتا ہے کہ جو نص مقیس علیہ میں واقع ہے یہ قیاسی حکم اسی کے تحت درج ہے اور قیاس کا منظر حکم ہونا فی الواقع ہوتا ہے یا فی زعم المجتہد اگر مجتہد غلطی ہو تو لا ینحی علیہ یعنی یہی سوال صرف حکم ثابت بالقیاس میں نہیں بلکہ ثابت بالسنة والاجماع میں بھی ہے کیونکہ خطاب اللہ ان میں بھی واقع نہیں ہے تو جواب اس کا بھی یہی ہے کہ سنة واجماع ہر ایک کا شفع عن خطاب اللہ تعالیٰ ہے اور معرف اور ان کے ادلہ لاحکام ہونے سے یہی مراد ہے کہ یہ کاشف اور معرف ہیں۔

الرابع انه غیر شامل چونکہ اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف ان احکام کو شامل نہیں ہے جو افعال قلب سے متعلق ہیں جیسے وجوب الایمان بمعنی التصدیق اور وجوب الاعتبار والقیاس کیونکہ حکم کی تعریف میں جو افعال مکلفین کا لفظ ہے اس سے مقبدر افعال الجوارح ہیں الخامس پانچواں اعتراض یہ کہ جب تعریف حکم میں تعلق بفعل مکلف ہے تو مختص بالعملیات ہو جائے گا نظریات نکل جائیں گے کیونکہ فعل مکلف مختص بفعل الجوارح ہے لہذا تعریف فقہ میں العملیۃ کی قید لغو اور ضائع ہو جائے گی۔ واجاب عنہما ان دونوں اعتراضوں سے یعنی رابع و خامس سے جواب دیا کہ فعل مکلف سے مراد عام ہے خواہ

فعل قلب ہو یا جوارح لہذا وجوب ایمان اور وجوب اعتبار داخل تحت الحکم ہو جائیں گے اور عملیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو مختص بالجوارح ہیں لہذا عملیہ کی قید لغو نہیں ہوگی بلکہ تعریف فقہ سے وجوب ایمان وغیرہ جو متعلق بفعل الجوارح نہیں ہیں انہیں خارج کر دے گی۔

ولفائل ان یقول اذا حمل المحکو مصنف نے عملیہ کی قید کو تکرار سے بچانے کے لئے جو جواب دیا ہے قائل کا یہ اعتراض اسی پر ہے خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں اگر لفظ حکم کو اصطلاحی معنی یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق پر محمول کیا جائے تو عملیہ کی قید یقیناً مکرر ہے کیوں کہ وجوب ایمان شرعیہ کی قید سے خارج ہو جائے گا کیونکہ جب حکم اصطلاحی مراد ہو تو اس وقت شرعیہ کا معنی مانیوقوف علی الشرع تھا مگر سابقاً اور ایمان اور تصدیق بالنبی علیہ الصلوٰۃ والسلام چونکہ موقوف علی الشرع نہیں ہیں لہذا یہ قید شرعیہ سے خارج ہو جائیں گے عملیہ کی قید کو ان کے لئے مخرج بنانا تحصیل حاصل اور اخراج فخرج ہے اس صورت میں مصنف نے حکم شرعی کو دو قسم بنایا تھا ایک نظری جیسے اجماع کا حجت ہونا اور دوسرا عملی تو عملیہ کی قید کے ساتھ اس وقت احکام نظریہ کا اخراج کیا تھا تو شارح نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ مثل کی لا اجماع حجة ۱۱ یہ خود حکم مصطلح میں داخل نہیں ہے کیونکہ حکم مصطلح میں جو قید بالا اقتضام و التخییر ہے وہ اس کے لئے مخرج ہے اس لئے عملیہ کی قید کا بجز تکرار کے اور کوئی فائدہ معتد بہا نہیں لایقال یہ شارح کے رد کا جواب دینے کی کوشش ہے جس کو شارح رد کرنا چاہتا ہے حاصل یہ ہے کہ سنت اور اجماع و قیاس کے حجج ہونے کا مقصد یہ ہے کہ ان کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے لہذا یہ اقتضا ضمنی میں داخل ہو جائیں گے تو اس پر لانا نقول سے رد کر دیا کہ پھر قید عملیہ سے خارج نہیں ہوں گے کیونکہ جب ان کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہوا تو یہ احکام عملیہ میں داخل ہو جائیں گے پھر اخراج کیسے صحیح ہوگا۔ ویمکن ان یقال سے شارح نے عملیہ کو مکرر ہونے سے بچانے کے لئے یہ توجیہ کر دی کہ ہو سکتا ہے جواز الاجماع اور وجوب قیاس حکم شرعی ہیں لیکن عملی نہیں ہیں لہذا عملیہ کے ساتھ ان کا اخراج ہو سکتا ہے اور بعض حضرات نے پہلے جواب کو یعنی یہ کہ سنت اور اجماع کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے اس کا معنی یہ لیا ہے کہ وجوب العمل بمقتضا ہا سے مراد وجوب الاستدلال بہا والا فتام بموجہا یعنی مسائل پر ان سے استدلال کرنا واجب ہے اور اس کے موجب و مقتضا کے موافق فتویٰ دینا لازم ہے تو یہ امر عملیات سے نہیں لہذا عملیہ کی قید اس صورت میں ان کے لئے مخرج ہو جائے گی۔

قال المصنف فی التوضیح والشرعیۃ ہالا تدریج لولا خطاب الشارع فقہ کی تعریف العلم بالا حکام الشرعیۃ میں چونکہ حکم کی تفسیر خطاب اللہ تعالیٰ سے کی گئی تھی تو اس وقت شرعیہ سے مراد وہ احکام



ہوں گے جن کا ادراک اور علم بغیر خطاب شارع کے نہیں ہو سکتا حاصل یہ کہ شرعیہ سے مراد مایتوقف علی الشرع ہوگا ماوردیہ خطاب الشرع نہیں ہوگا ورنہ تو حکم اور شرعیہ کا ایک مفہوم ہو جائے گا اور لفظ شرعیہ کر رہو جائے گا سوائے کان الخطاب برابر ہے کہ وہ خطاب بعینہ اسی حکم میں واقع ہوا ایسی صورت میں وارد ہو جس کی طرف وہ حکم محتاج ہے کا لمساائل القیاسیۃ کیونکہ مساائل قیاسیہ میں خطاب شارع بعینہ اس حکم قیاسی میں وارد نہیں ہوتا بلکہ وہ خطاب مقیس علیہ میں وارد ہوتا ہے جس کی طرف حکم مقیس محتاج ہوتا ہے اگر مقیس علیہ میں خطاب شارع وارد نہیں ہوتا تو حکم مقیس کا علم وادراک نہ ہو سکتا لہذا احکام قیاسیہ بھی احکام شرعیہ ہیں۔ فیدخل فی حد الفقه یہ فقہ کی تعریف مذکورہ پر اعتراض ہے کہ اس وقت اُن حضرات کے نزدیک جو حسن وقع عقلی کی نفی و انکار کرتے ہیں تو ہر شئی کا حسن اور قبیح تعریف فقہ میں داخل ہو جائے گا اعلو ان عندنا یہ اسی اعتراض مذکور کی تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یعنی اخاف جو ماترید یہ کہلاتے ہیں ان کے نزدیک اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کا حسن وقع عقلی ہے یعنی ان کا حسن وقع کا علم وادراک شریعت پر موقوف نہیں ہے بلکہ ان کا ادراک و علم عقل کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسے حسن تواضع وغیرہ وبعضھا لا یعنی بعض افعال ایسے ہیں کہ ان کا حسن وقع عقل کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکتا بل یتوقف علی خطاب الشارع جیسے تیسویں رمضان کے صوم کا واجب اور حسین ہونا اور یکم شوال کے صوم کا قبیح ہونا معلوم بالعقل نہیں اس کا علم اور ادراک صرف شریعت سے ہوتا ہے۔

فلاذلا لا یكون من الفقه پہلے قسم کے افعال جن کا حسن وقع عقل سے معلوم ہوتا ہے یہ علم الفقہ میں صریح نہیں ہیں بلکہ یہ علم الاخلاق کہلاتا ہے والشاخی ھو الفقہ یعنی دوسرے قسم کے افعال جن کا حسن وقع عقلی نہیں بلکہ شرعی ہے یہ ہے فقہ اصطلاحی تو اس مذہب کے لحاظ سے فقہ کی حد صحیح اور جامع مانع ہو جائے گی۔ واما عند الاشعری واتباعہ کا لشوافع فحسن کل شیء الا یعنی اشاعرہ کے نزدیک ہر شئی کا حسن وقع شرعی ہے یعنی موقوف علی الشرع ہے اور عقلی نہیں ہے تو یہ دونوں قسم کے افعال ان کے نزدیک فقہ میں درج ہوں گے۔ مع ان حسن التواضع یعنی تواضع وجود کا حسن اور ان کے اضداد کا قبیح یہ فقہ اصطلاحی میں کسی کے نزدیک درج نہیں ہیں لیکن اشاعرہ کے نزدیک چونکہ یہ احکام شرعیہ ہیں عقلیہ نہیں ہیں اس لئے ان کے مذہب پر فقہ اصطلاحی میں داخل ہو جائیں گے لہذا مذہب اشعریہ پر یہ تعریف فقہ صحیح نہیں ہوگی۔ ولایزاد علیہ اى علی حد الفقہ المصطلح۔ التی لا یعلوم کو نہا من الدین ضرورۃ یعنی فقہ اصطلاحی کی تعریف مذکور پر التی لا یعلم کی قید کا اضافہ

اس غرض کے ماتحت کہ علم بالصلوٰۃ والصوم فقہ اصطلاحی سے خارج ہو جائے کیونکہ ان کا من الدین ہونا بجاہت معلوم ہے اس کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ بعض احکام کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا۔ اعلو ان ہذا القید اس کے اضافہ نہ کرنے کی مزید تفصیل کر رہا ہے اصل میں اس کا ذکر امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں کیا ہے تاکہ وہ مسائل جن کا دین سے ہونا بجاہت ہر شخص کو معلوم ہے ان کا علم فقہ اصطلاحی سے خارج ہو جائے اگر یہ قید نہ کی جائے تو پھر لازم آتا ہے کہ وہ شخص جو ان کے وجوب کا عالم ہے وہ فقیہ ہو جائے حالانکہ وہ فقیہ نہیں ہے۔

فاقول ہذا القید ضائع یہ مصنفؒ اس قید کے اضافہ پر رد کر رہا ہے خلاصہ یہ کہ یہ قید بالکل ضائع ہے اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لانا لانسلو یعنی ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ انہ لو لم یخرج یعنی یہ قید ذکر کر کے اگر اسے خارج نہ کیا جائے تو ان کے وجوب کا علم فقیہ ہو جائے گا ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے لان المراد اس لئے کہ مراد بالاحکام بعض تو نہیں ہیں وان قل اگرچہ قلیل ہوں کیونکہ ایک شخص سو مسائل کو ادلہ سے جانتا ہے خواہ ان کا دین سے ہونا بجاہت معلوم ہو یا نہ ہو جیسے کتاب الزہد کے غریب مسائل کو جانتا ہو یہ بھی فقیہ نہیں ہو سکتا تو صوم و صلوٰۃ کے عالم کو فقیہ کیسے کہا جاسکتا ہے لہذا اس عذر فاسد کی بنیاد پر اس قید کا اضافہ کر کے علم بوجوب الصوم والصلوٰۃ کو خارج کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ ضائع اور بلا ضرورت ہے۔ مصنف کے قول وان قل پر یہ وہم کیا گیا ہے کہ اس کی بجائے وان کثر ہوتا یعنی اگرچہ کثیر مسائل کا اسے علم ہو تو بھی فقیہ نہیں ہوگا تو اس وہم کا دفع یوں کیا جاتا ہے کہ اس کو ظاہر پر محمول کرنے سے وہم پیدا ہوتا ہے حالانکہ یہ اپنے مابعد کے ساتھ مل کر دلیل بنتا ہے مقصد یہ ہے کہ عالم بماتۃ مسألۃ من ادلتہا بھی فقیہ نہیں ہو سکتا فکیف یکون العالم بمسائل قلیۃ فقیہا گویا کہ وان کو بمعنی کیف کر دیا گیا معنی ہو کیف یکون العالم بالقلیل فقیہا۔ تو اعلم انہ لایراد فقہ کی تعریف مذکور پر اعتراض ہے کہ احکام سے کتنا مقدار مراد ہوگی حاصل یہ ہے کہ احکام سے کل من حیث الكل یعنی مجموع احکام جو الی یوم القیامہ ہونے والے ہیں یہ تو مراد نہیں ہو سکتے۔ لان الحوادث لا تکاد تتناہی یعنی یہ ہونے والے حوادث تو کہیں رکتے ہی نہیں روز مرہ نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہیں گے تو ان تمام کو علم انسان محیط نہیں ہو سکتا۔ ولا ضابطہ یعنی کوئی ضابطہ کلیہ بھی نہیں ہے جو ان تمام کو جمع کرے تاکہ اس ضابطہ کے ساتھ ان کا علم حاصل ہو سکے لہذا یہ شئی تو صحیح نہیں ہے ولا یراد کل واحد یعنی ہر ایک ایک مسئلہ جو مجتہد کے زندگی میں اس کے سامنے آئے اس کا علم مراد ہو تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ مجتہدین کو اپنی زندگی میں ایسے مسائل پیش آتے ہیں جنہ کے جواب میں انہوں

نے لا ادری کہا ہے حالانکہ وہ بالاتفاق فقیہ ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ شق بھی صحیح نہیں ہے ولا بعض لہ  
نسبة یعنی بعض جس کو نسبتہ معینہ الی الکل ہو مثلاً کل مسائل کی نصف وثلث وغیرہ یہ بھی مراد  
نہیں ہو سکتی اور اسی طرح اکثر مسائل مراد لینا بھی صحیح نہیں کیونکہ جب مقدار کل مجہول ہے تو اس کا  
بعض معین یا اکثر مراد لینا صحیح نہیں ہو سکتا۔ ولا التھیث للکل یعنی کل مسائل کے جلنے کا تھیث یعنی  
صلاحیت و استعداد بھی مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ تھیث بعید تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اور تھیث قریب  
مجہول ہے اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے لہذا یہ شق بھی صحیح نہیں ہے ولا یلدا نہ یکون بحیث  
اور یہ بھی مراد نہیں ہو سکتی کہ اجتہاد کے ساتھ ہر ایک مسئلہ کا حکم جان لیوے کیونکہ علماء مجتہدین ایسے  
بھی ہیں کہ زندگی بھر بعض احکام معلوم نہیں کر سکے۔ کاجی حنیفہ لعدید والدھر یعنی جب کوئی  
شخص کہتا ہے کہ واللہ لا اکلمہ اللہھر تو اللہھر سے کتنا مدت مراد ہے تو امام ابو حنیفہ تمام زندگی اس  
کا حکم معلوم نہ کر سکے اس لئے اس مسئلہ میں توقف فرمایا واللغطاء فی الاجتہاد اور اجتہاد میں غلطی اور  
خطا کا امکان ہے ولان حکو اور بعض حوادث کے احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے اندر اجتہاد کی  
مساغ و گنجائش نہیں ہوتی تو پھر اجتہاد کے ساتھ کیسے معلوم کیا جا سکتا ہے وایضا لا یدلیق فی الحد  
اور حد و تعریف میں مناسب اور لائق نہیں ہے کہ لفظ علم ذکر کر کے اس سے تھیث مخصوص لیا جائے  
کیونکہ لفظ علم تھیث مخصوص پر دلالت نہیں کرتا جب یہ تمام شقوق باطل ہوئے تو ضروری ہے کہ  
فقہ ایک جملہ احکام متناہیہ اور مضبوط کا علم ہو فقال۔

قال الشارح فی التلخیص قوله والشرعیۃ حالایدیث لولا خطاب الشارع بنفس الحكم یعنی  
خطاب شارع خواہ نفس حکم میں وارد ہو یا اصل حکم میں ایسا اصل جو حکم کے لئے مقیس علیہ کا درجہ  
رکھتا ہے تو جو خطاب مقیس علیہ میں وارد ہے اسی کا درود حکم مقیس میں معتبر قرار دیا جاتا ہے تو جو  
احکام اس قسم کے خطاب پر موقوف ہیں اور ان کے بغیر ان احکام کا ادراک نہ ہو سکے تو اسے شرعیہ  
کہا جاتا ہے اور قید شرعیہ کے ساتھ فقہ کی تعریف سے وہ احکام نکل جائیں گے جو موقوف علی الشرع  
نہیں ہیں مثل وجوب الایمان۔ ویدخل مثل کون الاجماع یعنی اجماع اور قیاس کا حجت ہونا  
بشرطیکہ یہ احکام ہوں یہ شرعیہ میں داخل رہیں گے وانما لو فیفسر الشرعیۃ یعنی شرعیہ کی تفسیر  
ماورد بہ خطاب الشرع کے ساتھ نہیں کی وجہ اس کی یہ ہے کہ جب حکم کا معنی خطاب اللہ تعالیٰ مراد  
ہے تو یہ ہم معنی ماورد بہ خطاب الشرع کے ہے اگر شرعیہ کا مفہوم بھی یہی ہو تو پھر شرعیہ کی قید مکرر  
ہوگی اور اس کا کوئی فائدہ معتد بہا نہیں ہوگا۔ وعند الاساعرة یعنی اشاعرہ کے نزدیک چونکہ حسی و

قیح عقلی تو ہے نہیں اس لئے ان کے نزدیک درک احکام میں عقل کی کوئی مجال و طاقت نہیں ہے لہذا احکام کا جاننا بدون الشریعت نہیں ہو سکتا بلکہ تمام احکام موقوف علی الشریعت ہیں جن احکام کے ساتھ خطاب شرعی وارد ہوگا تو وہ حکم ہے اگر خطاب الشرع جہاں وارد نہیں ہے تو اشاعرہ کے نزدیک وہاں کوئی حکم نہیں لہذا اشاعرہ کے نزدیک ماوردیہ خطاب الشرع بمعنی مالا یدرک لولا خطاب الشارع ہے۔ فلو کان خطاب اللہ اگر خطاب اللہ تعالیٰ تعریف حکم مطلق کی ہو اور حکم شرعی کی نہ ہو تو تعریف فقہ میں احکام کے ساتھ شرعیہ کی قید بہر حال موجب تکرار ہے خواہ شرعیہ کی تفسیر ماوردیہ خطاب الشرع کریں یا لایدرک لولا خطاب الشارع کریں۔

تو یہ فیہ دخل یرید ان تعریف الفقہ الذی وہی اعتراض ہے جو مصنف نے اشاعرہ پر کیا ہے کہ یہ تعریف فقہ مانع از دخول غیر نہیں خلاصہ یہ ہے کہ حسن تواضع اور حسن جود یعنی ان کا وجوب و ندب اور اسی طرح بخل و تکبر کا قیح یعنی ان کی حرمت و کراہت اور اس جیسے اور اخلاقیات اشاعرہ کے نزدیک فقہ میں درج ہو جائیں گے اور تعریف فقہ انہیں شامل ہو جائے گی جب کہ ان کا علم حاصل من الدلیل ہو کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک یہ ایسے احکام ہیں کہ ان کا ادراک بدون الشرع نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے نزدیک درک احکام میں عقل کو کوئی دخل نہیں حالانکہ یہ علم الاخلاق میں سے ہیں نہ کہ علم الفقہ لہذا ان کی رائے پر یہ تعریف مانع از دخول غیر نہیں ہے۔ اقول انما ینظم ذلک لو كانت مصنف کے اس تعریف فقہ پر جو عدم مانعیت کا اعتراض کیا شارح اس پر رد کر رہے ہیں کہ یہ اشکال اس وقت واقع ہوتا جب کہ اس قسم کے احکام عملیہ ہوں بالمعنی المذکورہ یعنی ان کا تعلق افعال جوارح سے ہو وھو ممنوع حالانکہ ایسے نہیں ہیں اور یہ احکام عملیہ نہیں ہیں بلکہ امور مذکورہ اخلاق ملکات نفسانیہ ہیں اور مصنف ان کے حسن و قبح کے علم کو علم الاخلاق قرار دے چکا ہے اور ما سبق میں تصریح کر چکا ہے کہ فقہ کی تعریف معرفۃ النفس مالھا وما علیھا پر عملاً کی قید زیادہ کی جاتی ہے تاکہ علم الاخلاق خارج ہو جائے و بان معرفۃ اور اس کی بھی تصریح کی ہے کہ معرفۃ النفس مالھا وما علیھا جو از قسم وجدانیات ہے یعنی جو اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ ہیں ان کو علم الاخلاق کہا جاتا ہے اور جو از قسم عملیات ہے ان کو علم الفقہ کہا جاتا ہے تو چونکہ فقہ کی تعریف مذکور میں احکام شرعیہ کے ساتھ عملیہ کی قید مذکور ہے اگرچہ حسن جود اور تواضع اشاعرہ کے نزدیک احکام شرعیہ میں درج ہیں لیکن عملیہ کی قید انہیں فقہ کی تعریف سے خارج کر دے گی۔ فکانہ گویا کہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے جو سابقاً عملاً کی قید کا فائدہ پیش کیا ہے یہاں اس سے نسیان ہو گیا ہے یا عملیہ کی قید جو یہاں تعریف میں

موجود ہے اس سے مصنفؒ کو ذھول ہو گیا ہے۔ قیل لم ینس ولم یذھل المصنف بل الشارح لم یتدبر فی کلام المصنف کیونکہ مصنف کی مراد جود اور تواضع سے اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ نہیں ہیں بلکہ ان کے آثار صادرہ مراد ہیں جواز قبیلہ افعال جوارح ہیں مثلاً عملی طور پر اظہار تواضع اور کسی غریب و یتیم کے ساتھ عملی اظہار ہمدردی اور اظہار شفقت اور لسانی حیثیت سے ان کو تسکین و تسلی دینا یہ سب عملیات ہیں لیکن یہ فقہ میں درج نہیں ہیں لیکن اشاعرہ کے نزدیک یہ سب احکام شرعیہ عملیہ ہو کر فقہ میں داخل ہو رہے لہذا تعریف مانع نہ رہی اگرچہ جود کے آثار میں سے صدقات مالیہ کا ادا کرنا تو فقہ میں درج ہے لیکن جسمی اعمال ہمدردانہ یہ بھی تو ان ملکات کے آثار ہیں جن سے فقہ بحث نہیں کرتی جیسے حدیث شریف میں یتیم کے سر پر دست شفقت رکھنے کی فضیلت مذکور ہے یہ بھی توازن قسم عمل ہے لیکن فقہ کے مباحث میں درج نہیں ہے اس قسم کے اعمال تعریف فقہ میں داخل ہو جائیں گے لیکن فقہ اصطلاحی نہیں ہیں تو منعیات تعریف منتقض ہو جائے گی واللہ اعلم بالصواب۔

قولہ ولا ینزاد علیہ المصطلح بین الشافعیۃؒ یعنی شوافعؒ کی اصطلاح یہ ہے کہ علم بالا حکام کو فقہ کے نام کے ساتھ اس وقت موسوم کیا جائے گا جب اس علم کا حصول بطریق نظر و استدلال ہو جاتی کہ علم بوجوب الصلوٰۃ والصوم وغیرہ جن کا دین میں سے ہونا مشہور اور بدیہی ہے جس کو متدین وغیر متدین جانتا ہے ان کے علم کو شوافع کے نزدیک فقہ اصطلاحی سے شمار نہیں کیا جاتا اسی وجہ سے یہ حضرات تعریف فقہ میں قید اکتساب یا استدلال ذکر کرتے ہیں امام رازیؒ نے محصول میں التی لا یعلم کو نہا من الدین بالضرورة کی قید لگائی اور کہا کہ یہ علم بوجوب الصلوٰۃ والصوم سے احتراز ہے کہ ان کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا بمعنی انہ لا یدخل فی مسمی الفقہ یعنی یہ علم مسمی الفقہ میں اصطلاحاً داخل نہیں اور ان کو فقہ سے شمار نہیں کیا جاتا علی ما صرح بہ فی قید العملیۃ جیسے قید عملیہ میں رازی نے تصریح کی کہ یہ علم بکون الاجماع والقیاس وخبر الواحد حجۃ سے احتراز ہے باوجود اس کے کہ یہ احکام شرعیہ تو ہیں لیکن ان احکام کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا اس لئے عملیہ کی قید کے ساتھ احتراز کیا جاتا ہے اسی طرح علم بالبدیہیات کو بھی اصطلاحاً فقہ نہیں کہا جاتا اس لئے لا یعلم کو نہا من الدین بالضرورة کے ساتھ ان سے احتراز کیا جاتا ہے لا بمعنی انہ لو نہ یحتمل نہایت یعنی اس قید کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ اگر اس قید کے ساتھ احتراز نہ کیا جائے تو یہ لازم آتا ہے کہ جو صرف وجوب صلوٰۃ وصوم کا عالم ہو تو وہ فقیہ ہو گا جیسے کہ مصنفؒ نے سمجھ رکھا ہے اور اس قید پر اعتراض کر دیا ہے کہ یہ لازم نہیں آتا کیونکہ فقیہ من لہ الفقہ کو کہتے ہیں اور فقہ بعض احکام کے علم کو نہیں کہتے وان قل حتیٰ کہ ایک یا دو مسئلے کے عالم کو فقیہ کہا جائے

بلکہ سو مسئلہ غریبہ استدلالیہ کے عالم کو بھی فقیہ نہیں کہا جاسکتا تو عالم مسئلہ یا مسئلتین کو کیسے فقیہ کہا جاسکتا ہے۔ تو اذاکان اصطلاحاً پھر جب شواہخ کی اصطلاح ہی یہی ہے کہ ضروریات دین کا علم فقہ میں سے شمار نہیں ہوتا تو ان کا اخراج از تعریف فقہ ان کے نزدیک ضروری ہے لہذا یہ قید مخرج ضائع نہیں ہوگی اور ایسے مسائل کو فقہ کہنا ان کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا اور اس پر ان کی اصطلاح بھی قابل اعتراض نہیں ہو سکتی۔ فلا مشاحۃ فی الاصطلاح۔

شارح نے جو مصنف پر اعتراض کیا ہے یہ بالکل صرف عن الظاہ ہے امام رازیؒ کی محصول میں یہ عبارت ہے ”انما قولنا لا یعلم کو فقہاً من الدین ضرورۃ احتراز عن العلم بوجوب الصلوٰۃ والصوم مثلاً فان ذلک لایسمی فقہاً“ اب یہ عبارت صاف دلالت کرتی ہے کہ اگر یہ قید احترازیہ ذکر نہ کی جائے تو لازم آئے گا کہ علم مذکور کو فقہ کے ساتھ موسوم کیا جائے اور انہیں فقہ کہا جائے تو اس پر مصنف کا اعتراض صحیح اور وہ ہے علاوہ ازیں جب بعض مسائل نظریہ اور استدلالیہ کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا تو بعض مسائل بدیہیہ کے علم کو تو بطریق اولیٰ فقہ نہیں کہا جائے گا تو پھر قید لگا کر دن سے احتراز کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور یہ اصطلاح کرنا کہ ان مسائل کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا کیا فائدہ ہوگا جب کہ بعض مسائل کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا خواہ نظریہ ہو یا ضروریہ تو پھر علی الخصوص ضروریہ کا اخراج اور ان کے خلاف اصطلاح رکھنے میں کیا ضرورت ہے جب کہ مسائل ضروریہ میں تو بعض اور علم البعض کو فقہ نہیں کہا جاتا تو یہ سب بے فائدہ اور عمل ضائع محسوس ہوتا ہے فما قال المصنف فصیح۔

ثو اعلموا نہ لایراد بالاحکام اعتراض یعنی اشاعرہ جو تعریف فقہ کی تھی کہ علم بالاحکام یہ اسی پر اعتراض ہے بان المراد یعنی احکام سے مراد اما الکل ای المجموع یعنی مجموع من حیث المجموع اما کل واحد یعنی فقیہ کے لئے لازم ہے کہ ہر ایک ایک حکم معلوم کرے۔ اما بعض لہ نسبتہ معینۃ یعنی بعض احکام مراد ہوں جن کو کل احکام کے ساتھ نسبت معینہ مخصوصہ حاصل ہو مثلاً نصف یا اکثر جیسے دو تہائی اما البعض مطلقاً یا بعض مطلق مراد ہو خواہ قلیل ہی کیوں نہ ہوں والاقسام باسہا باطلۃ اور یہ تمام اقسام محتملہ مذکورہ باطل ہیں اما الاول فلان الحوادث یعنی کل مجموعی اس لئے مراد نہیں ہو سکتا کہ حوادث دنیائے اگرچہ فی حد ذاتہ متناہیہ ہیں کیونکہ یہ دار التکلیف یعنی عالم دنیا خود منقضی ہے لیکن چونکہ یہ حوادث کثیر التعداد ہیں اور جب تک دنیا قائم ہے یہ منقطع نہیں ہو سکتے لہذا یہ کسی حصر حاضر اور ضبط مجتہد کے تحت نہیں آسکتے۔ ہوا المعنی بقواہ لا تکاد تتناہی یعنی مصنف کے قول لا تکاد تتناہی کی مراد یہی ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے یہ حوادث ختم نہیں ہوں گے جو کسی حصر وضبط کے تحت نہیں آسکتے یہ مراد نہیں ہے کہ نفس الامر کے لحاظ سے یہ امور حقیقتاً غیر متناہی ہیں فلا یعلم

احکامہا جن عیناً یعنی ان تمام حوادث کے احکام جزئی جزئی کا علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ کسی بشر کے احاطہ علمی میں آ ہی نہیں سکتے ولا کلیاً اور نہ ان کا علم کلی تفصیلی ہو سکتا ہے یعنی یہ تمام امور کسی مضابطہ کلیہ کے تحت درج ہوں جس سے ان احکام کی تفصیل معلوم کی جاسکے ایسے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حوادث میں اتنا اختلاف ہے کہ کسی ایک مضابطہ کلیہ کے تحت درج نہیں ہو سکتے تو اس صورت میں پھر کوئی ایک بھی فقیہ نہیں ہو سکتا۔

واما الشانی شق ثانی یعنی ہر ایک ایک مسئلہ کا حکم وہ معلوم کرے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض حضرات جو بالاجماع فقیہ ہیں انہیں بعض احکام جو ان کے سامنے پیش ہوئے ان کا علم حاصل نہ ہوا کمالک سئل جیسے امام مالکؒ سے چالیس مسائل کے متعلق سوال کیا گیا تو چھتیس میں انہوں نے لا ادری کہہ دیا۔

اما الثالث یعنی بعض جس کو نسبت معینہ الی الشکل ہو یہ بھی مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ جب کل مجہول الکمیۃ اور مجہول المقدار ہے تو اب جو کسور اس کل مجہول کی طرف منسوب اور مضاف ہوں گی وہ بھی مجہول ہوں گی کیونکہ جہل کل مستلزم ہوتا ہے جہل کسور کو جو اس کل کی طرف منتسب ہوں گی مثلاً نصف الكل یا ثلث الكل جب تک کل کی مقدار معلوم نہ ہو تو اس کا نصف و ثلث کیسے معلوم ہو سکتا ہے لہذا اکثر الاحکام بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ اکثر ما فوق النصف کو کہتے ہیں جب نصف نامعلوم ہے تو اکثر کا علم کیسے ہو سکتا ہے۔

واما الرابع یعنی بعض مطلق خواہ قلیل ہی کیوں نہ ہوں یہ بھی مراد نہیں ہو سکتا ورنہ تو ایک دو مسائل کا علم از دلیل جو شخص معلوم کرے وہ فقیہ ہو جائے حالانکہ ایسے نہیں ہے تو یہ تمام اقسام و شقوق باطل ہیں اس لئے فقہ کی تعریف مذکور محل اعتراض ہے۔ اس شق رابع کی مصنف نے یہاں تصریح نہیں کی بلکہ یہ مذکور فیما سبق ہے اور یہاں صرف لفظ ثم کے ساتھ اشارہ کیا یعنی جب بعض خواہ قلیل المقدار ہوں مراد نہ ہونے کے بعد لایراد الشکل الی آخرہ۔

وہنا بحث حاصل بحث یہ ہے کہ مصنف نے جو کل الاحکام کی شق کو بمقابل کل واحد من الاحکام پیش کیا ہے یہ تقابل صحیح نہیں ہے کیونکہ ان دونوں شقوق میں تغایر نہیں بلکہ آپس میں متحد ہیں اس کی تفصیل کہتے ہوئے شارح نے کہا من الاحکام ما یصح ان یتبع بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا حمل کل مجموعی طور پر صحیح ہوتا ہے اور کل انفرادی یعنی کل واحد پر ان کا حمل کرنا صحیح نہیں ہوتا کقولنا کل القوم مینفع هذا الحجج یعنی کل قوم بحیثیت مجموع من حیث المجموع اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے لا کل واحد منهم یعنی ہر ایک ایک فرد انفرادی طور پر نہیں اٹھا سکتا و منها ما هو بالکسور بعض احکام بالعکس ہیں یعنی ان کا حمل کل انفرادی پر صحیح ہوتا ہے اور کل مجموعی پر صحیح نہیں ہوتا کقولنا کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام یعنی یہ طعام لوگوں

میں سے ہر ایک ایک کو کافی ہو سکتا ہے یعنی ایک انسان منفرداً کھائے تو اسے کافی ہوگا لاکل الناس یعنی مجموعہ لوگوں کے لئے کافی نہیں ہے ومنہا ما لا یختلف یعنی بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ کل مجموعی اور کل افرادی کے لحاظ سے مختلف نہیں ہوتے بلکہ دونوں معنی کے لحاظ سے علی سبیل السویہ صحیح قرار پاتے ہیں کقولنا ضربت کل القوم او کل واحد منہم یعنی بت کل القوم میں خواہ کل مجموعی یا کل افرادی دونوں معنی یکساں طور پر صحیح ہیں کیونکہ ایسے احکام میں ان کے اندر تغایر نہیں بلکہ اتحاد ہوتا ہے مجموع من حیث المجموع افراد قوم کو مارنا یہ بعینہ ہر ایک ایک کو مارنا ہے وبالعکس تو یہاں ان دونوں میں کوئی تغایر نہیں ہے۔

و معرفۃ الاحکام من ہذا التقبیل یعنی احکام کی معرفت اس قبیل ثانی سے ہے یعنی کل مجموعی اور کل افرادی کے لحاظ سے مختلف اور متغائر المعنی نہیں ہیں بلکہ ان کے اندر اتحاد ہے کیونکہ معرفت جمیع کی کل واحد کی معرفت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور کل واحد کی معرفت جمیع کی معرفت ہے جب ان میں اتحاد ہوا تو ان کے مابین تقابل دنیا صحیح نہیں ہے و ان التزم اگر مصنف جواباً یہ التزام کرے کہ جمیع احکام کی معرفت سے مراد عام ہے خواہ کل واحد کی ہو یا فقط بعض کی جن کے ضمن میں مقصود حاصل ہو سکے تو قعدم تناہی الحوادث یعنی اس صورت میں جو عدم تناہی حوادث کو ان کی معرفت کے منافی قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ عدم تناہی معرفت کل کے منافی ہے معرفت بعض کے منافی نہیں ہے والظاہر انہ قصد یہ اس بحث مذکور کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ کل مجموعی سے مراد مجموع احکام ماضیہ و آتیہ یعنی گزشتہ اور آئندہ آنے والے سب مراد ہیں وبکل واحد یعنی کل واحد جو کہ کل افرادی ہے اس سے مراد ہر وہ حکم ہے جو وقوع پذیر ہو کر داخل فی الوجود ہو اور ذہن مجتہد کو بھی التفات کرنے کا موقع ملے تو اس وقت میں ان دونوں میں تغایر ہوگا اور تقابل ان کے مابین صحیح ہوگا۔ حیث علل کیونکہ اس نے اول یعنی کل مجموعی کے مراد ہونے کی تعمیل لاتناہی کے ساتھ پیش کی ہے تو لاتناہی جمیع امور ماضیہ و آتیہ کے مراد لینے میں میں ہو سکتی ہے اگرچہ صرف آتیہ مراد ہوتے تو یہ بھی غیر متناہیہ ہیں بمعنی لا تقف عند حد جو کسی ضبط و حصر کے تحت نہیں آسکتے لیکن چونکہ یہاں لاتناہی حقیقی تو ہو نہیں سکتی کیونکہ یہ دار التکلیف جو محل حوادث یہ خود مقتضی اور فانی ہے لہذا مجموع احکام ماضیہ و آتیہ لزوم لاتناہی میں اظہر تھے اس لئے مجموعہ کا ذکر کر دیا۔

والثانی یعنی کل واحد من الاحکام کے مراد نہ ہونے کی علت پیش کی ثبوت لادری کے ساتھ



تو اس سے معلوم ہوا کہ اکل واحد سے وہ احکام مراد ہیں جو عالم وقوع میں واقع ہو کر مجتہد کے سامنے پیش ہوئے اور انہوں نے لا ادری کہا تو مراد اس سے واضح ہو گئی تو اس صورت میں کل مجموعی اور کل افرادی کے مابین تغایر ثابت ہوا لہذا ان کے مابین تقابل صحیح ہے۔ حقیقت حال یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد حقیقتاً ان دونوں شقوق سے یہی تھی جو شارح نے والظاہر کے ساتھ پیش کی ہے بلا وجہ شارح نے طوالت اختیار کی پھر آخر کار ادھر ہی رجوع کیا جو حقیقتاً مراد مصنف تھی تو یہ تطویل بلا فائدہ ہے البتہ اتنا فائدہ ضرور ہوا ہے کہ کل مجموعی اور کل افرادی کے کچھ احکام واضح ہو گئے ہیں۔

ولما اجاب ابن الحاجب ان ابن حاجب نے اس اعتراض سے یہ جواب دیا کہ فقہ کی تعریف میں علم بمجموع الاحکام مراد ہے اور علم بمجموع الاحکام کا معنی ہے التھیو لذلک یعنی مجموع احکام کے معلوم کرنے کی صلاحیت اور استعداد موجود ہو ردہ المصنف مصنف نے اسے رد کر دیا کہ تھیو بعید تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اور تھیو قریب غیر مضبوط ہے یعنی اس کی کوئی خاص مقدار لینا اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے کہ استعداد و صلاحیت کی کتنا مقدار کو تھیو قریب کہا جاتا ہے لہذا یہ مجہول المقدار ہے ولما فسر التھیو ابن حاجب نے اس تھیو قریب کی تفسیر کی یکن الشخص بحیث یعنی ایک شخص کا بایں حیثیت و مرتبہ ہونا کہ ہر ایک ایک حادثہ کا حکم اجتہاد سے معلوم کر لے لاستجماعہ المآخذ یعنی حکم معلوم کرنے کے لئے جتنا مآخذ اور اسباب و شرائط ہیں جن کے ساتھ تحصیل احکام پر تمکن و قدرت حاصل ہوتی ہے اور ان کی طرف رجوع کرنا معرفت احکام کے لئے کافی ہو ان تمام کا وہ شخص جامع ہو۔ مآخذ اور اسباب وغیرہ سے مراد یہ ہے ان یکصل لہ من مواد الاجتہاد واسبابہا من العربیۃ من القواعد الصرفیۃ والنحویۃ و علم القرآن والحديث واصولہا مع تیقظ الخاطر و معرفۃ اسرار احکام الشرعیۃ۔

ردہ المصنف مصنف نے اس تفسیر کو اربعہ وجوہ کے ساتھ رد کر دیا ہے ممکن الجواب یعنی جن اربعہ وجوہ کے ساتھ رد کیا ہے ان سے جواب دینا ممکن ہے تو شارح نے ان جوابات کی تفصیل کرتے ہوئے کہا بانا لانسلسہ یہ مصنف کے پہلے دو وجوہ ایک یہ کہ علماء مجتہدین کو ساری زندگی بعض احکام کا علم نہ ہو سکا۔ دوسرا یہ کہ اجتہاد میں خطا بھی ہو جاتی ہے تو تھیو قریب نے معرفۃ احکام کا فائدہ نہ دیا تو شارح نے ان کو رد کیا کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان عدم تیسر معرفۃ یعنی بعض احکام کی معرفۃ کا تیسر نہ ہونا اور خطا فی الاجتہاد تھیو بالمعنی المذكور کے منافی ہے اسے ہم تسلیم ہی نہیں کرتے لہذا ان یکن کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ عدم تیسر اور خطا با وجوہ تھیو قریب

حاصل ہونے کے اس وجہ سے ہو کہ ادلہ میں تعارض ہے یا کوئی مانع عن المعرفة موجود ہو گیا ہے یا حکم معلوم کرتے وقت وہم معارض للعقل ہو گیا ہے یا حق مشاکل و مشابہ للباطل ہو گیا ہے لہذا معرفت حکم نہ ہو سکی تو ان وجوہ کی بنا پر عدم المعرفة تہیور بالمعنی المذكور کے منافی نہیں ہے۔ شارح نے مصنف پر رد کرتے ہوئے جو وجوہ پیش کئے ہیں ان میں نظر ہے کیونکہ تہیور قریب کے اندر شرائط اور اسباب و ماخذ کا جامع ہونا ضروری ہے تو شارح کا تعارض ادلہ کا بطور سند کے پیش کرنا صحیح نہیں ہے لان تعارض الادلہ للیقنضی الجہل بالحکم کیونکہ بوقت تعارض کے کسی ایک دلیل کو ترجیح حاصل ہو جائے تو اس کے موافق حکم ثابت ہو جائے گا اگر ترجیح نہ ہو سکے تو قال الشارح فی بحث المعارضة فحکمہ جعل الدلیلین بمنزلۃ العدم توجب دلیلین بمنزلۃ عدم ہو گئے تو کسی اور دلیل کی تلاش کی جائے گی یا حکم بالقیاس کیا جائے گا یا کم از کم اس صورت میں توقف بھی ایک حکم ہو سکتا ہے اور وجود مانع کا عذر پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مانعیۃ شی کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس کی ضد شرط ہے توجب تہیور قریب میں اجتماع شرائط ضروری ہے تو ارتفاع موانع مندرج فی وجود جمیع الشرائط ہوگا اب جس شخص کے لئے مدت حیات زوال مانع نہیں ہو سکا تو اس کو متصف بالتہیور القریب قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ مستمع لجمیع الشرائط نہ ہوا پھر تو لازم آتا ہے کہ ایسے شخص کو فقیہ نہ کہا جائے حالانکہ وہ بالاتفاق فقیہ کہا جاتا ہے کمال یدر ابو حنیفۃ مدۃ عمرہ حکم الدھر فی لاکلمہ دھرا اور شارح کا عذر بمعارضۃ الوہم العقل والا بھی درست نہیں ہے۔ کیونکہ جو صاحب ملکہ راسخہ ہے اور تمام شرائط اجتہاد کا جامع ہے وہ علی الدوام والاستمرار معارضہ وہم میں ایسا مبتلا نہیں رہ سکتا کہ اس کا عقل ہمیشہ مغلوب ہو جائے اور وہم غالب رہے اور ایسا کثیر الوہم انسان اجتہاد کر ہی نہیں سکتا۔ اور اسی طرح مشاکلۃ الحق بالباطل کا عذر بھی درست نہیں ہے کیونکہ اجتماع ماخذ و اسباب شرائط کے تحت یہ ذکر کیا گیا ہے کہ جمیع علوم ضروریہ میں جہارت کے ساتھ بتقظ خاطر اور معرفۃ باسرار احکام الشریعت اسے حاصل ہو تو پھر ایسے شخص کے لئے یہ مشاکلہ ہمیشہ نہیں رہ سکتا جس کی وجہ سے مدۃ العمر تک حکم معلوم نہ ہو سکے یا مبتلا فی الخطا ہے۔

والانسلم ان شیئاً من الاحکام انما یہ مصنف کے قول رہا کیونکہ ممالیس للاجتہاد فیہ مساع پر رد کر رہا ہے خلاصہ رد کا یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ احکام جن میں نص اور اجماع وارد نہیں ان میں سے ایسے احکام بھی ہوتے ہیں کہ ان کے اندر اجتہاد کی مساع اور گنجائش نہ ہو ہماری اس بات پر حدیث معاذ رضی اللہ عنہ دال ہے جب اس نے نص نہ ہونے کی صورت میں کہا تھا اعتمد علی رأیی

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تو نہیں فرمایا تھا کہ فان لم یکن محلاً للاجتهاد تو اس سے معلوم ہوا کہ نص اور اجماع نہ ہونے کی صورت میں ہر حکم محل اجتہاد ہو سکتا ہے۔ قیل فی جوابہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ لایدل علی ذلک لجواز ان یکون عدم قوله علیہ السلام فان لم یکن للاجتهاد مسامح بناءً علی ظهور الرجعة الیہ علیہ السلام فیما لا مسامح فیہ للاجتهاد۔

ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم ان مصنف نے لفظ علم سے تہیو مخصوص مراد لینے پر جو اعتراض کیا تھا اذ لا دلالة للفظ علیہ اصلاً کہ لفظ علم تہیو مخصوص پر دلالت نہیں کرتا شارح اسی کا رد کر رہا ہے کہ لا نسلم ان لا دلالة جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ لفظ علم تہیو مخصوص پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ تہیو سے مراد ملکہ ہے جس کے ساتھ جزئیات احکام کے ادراک پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے اور اطلاق علم اس ملکہ پر عرف میں شائع ذائع ہے جیسے علم کی تعریف و معرفت میں علم کذا و کذا کہا جاتا ہے تو محققین کے نزدیک یہی ملکہ مراد ہے جیسے صناعت بھی کہا جاتا ہے اور علم بمعنی نفس ادراک مراد نہیں ہوتا اور اسی طرح جو کہا جاتا العلم کالحیوة تو اس میں وجہ شبہ کو نہما جہتی ادراک ہے یعنی جیسے حیوة ذریعہ اور سبب ادراک ہے اسی طرح علم بھی جہت اور ذریعہ ادراک ہے تو اس تشبیہ میں علم سے مراد ملکہ ہے نہ کہ نفس ادراک کیونکہ جہت ادراک تو ملکہ ہی ہو سکتا ہے نہ نفس ادراک۔ شارح کے اس رد کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اطلاق علم علی الملکہ اس وقت شائع ذائع ہے جب لفظ علم مطلق بولا جائے اور اس کا متعلق یعنی معلوم نہ مذکور ہو نہ مقدر جب لفظ علم کے ساتھ متعلق مذکور ہو یا مقدر تو اس وقت صرف معنی ادراک علی التعمین مراد ہوتا ہے اور ملکہ مراد نہیں ہوتا اور یہاں تعریف فقہ میں علم بالا احکام کہا گیا ہے اور علم کا متعلق احکام مذکور ہے اس لئے یہاں صرف ادراک مراد ہو سکتا ہے ملکہ مراد نہیں ہو سکتا۔ العلم کالحیوة کی تشبیہ میں چونکہ علم مطلق مذکور ہے اس لئے یہاں ملکہ مراد ہو سکتا ہے۔ تعریف فقہ میں لفظ علم مطلق نہیں ہے بلکہ مقید بالمتعلق ہے اس لئے ملکہ مراد لینا صحیح نہیں ہو گا اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ العلم کالحیوة میں علم سے مراد ملکہ نہیں ہے بلکہ اصول و قواعد مراد ہیں کیونکہ یہ بھی ذریعہ اور جہت ادراک ہیں جیسے حیوة جہت ادراک ہے لہذا شارح کا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے علاوہ ازیں جو تعریف فقہ میں من ادلتہا التفصیلیہ کی قید لگائی گئی یہ بھی متعین کرتی ہے یہاں علم سے مراد ادراک ہے ملکہ نہیں ہے کیونکہ یہ تصریح کی گئی ہے کہ من ادلتہا کا تعلق علم سے ہے تو جو علم بالشیء دلیل سے حاصل ہوتا ہے وہ ادراک بالشیء ہے نہ کہ ملکہ بالشیء لہذا مصنف کی

رائے بالکل صحیح ہے کہ اس مقام پر لادلاتہ للفظ العلم علی التہیور المخصوص اصلاً اور شارح نے جتنا اعتراضات کئے ہیں وہ ساقط ہیں۔

قال المصنف فی التوضیح بل هو العلم بكل الاحکام الشرعية العملية التي قد

ظہر نزول الوحي بها المصنف نے اپنی طرف سے یہ تعریف فقہ کی پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ پر اجماع علم کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہو چکا ہو اور جن احکام شرعیہ پر اجماع متعقد ہو چکا ہو ان تمام کا علم جو حاصل ادلہ تفصیلیہ سے ہو ایسے علم کو فقہ کہا جاتا ہے بشرطیکہ احکام کا ادلہ سے صحیح استنباط کرنے کا ملکہ بھی ہو یا فروع قیاسیہ کے استنباط من الاحکام المنصوصہ کا ملکہ ہو۔ فالمتعین ان یعلم یعنی ان جمیع احکام سے مراد وہ ہیں جو بوقت ظہور وحی کے جمیع ہوں یعنی چونکہ وحی تو درجاً و قفاً فوقتاً نازل ہوتی رہی ہے تو جس وقت ان اوقات مختلفہ میں جتنا جمیع ہوتے گئے ان کا علم حاصل ہو۔ فالصحابۃ رضی اللہ عنہم الخ یعنی صحابہ بوقت نزول وحی کے فقہار تھے اگرچہ بعض احکام بعد میں نازل ہوئے تو اس نزول بعدیہ سے پہلے جتنا احکام نازل ہو چکے تھے ان کا جاننا ضروری ہے اور بعد میں جو نازل ہوتے رہے ان کے ظہور کے بعد ان کا جاننا ضروری ہوگا۔ ثم ما لیریطھس یہ ظہر نزول الوحي بہا کی قید کا فائدہ پیش کر رہا ہے یعنی جب تک نزول وحی کا ظہور نہ ہو تو اس کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری نہیں ہے۔ اور ظہور وحی سے قبل فقیہ کو علم بالا احکام النازلہ ہونا یہ ان کی فقہانہ پراثر انداز نہیں ہوگا۔ و الصحابة لعریقتهم یہ ملکہ استنباط کی قید کا فائدہ ہے یعنی صحابہ چونکہ عربی اللسان تھے اس وجہ سے احکام نازلہ کا انہیں بوجہ عربی دان ہونے کے علم ہو جاتا تھا لیکن پھر بھی ہر صحابی کو فقیہ نہیں کہا گیا بلکہ صرف مستنبطین کو کہا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ فقیہ کے لئے علم بالا احکام کے ساتھ ملکہ استنباط بھی ضروری ہے۔ و علم المسائل الاجماعیہ بشرط یعنی فقیہ کے لئے مسائل اجماعیہ کا جاننا بھی ضروری شرط ہے لیکن چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجماع تھا ہی نہیں اس لئے اس دور کے فقہار کے لئے ان مسائل کا جاننا ہو سکتا ہے اور نہ مشروط ہے۔

لالمسائل القیاسیۃ یعنی فقیہ کی فقہانہ کے لئے مسائل قیاسیہ کا جاننا مشروط نہیں ہے بلکہ استنباط صحیح کی شرط ہے کیونکہ مسائل قیاسیہ کو فقہانہ فقیہ کا نتیجہ ہے جو فقہانہ پر موقوف ہے اگر فقہانہ ان مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہو تو پھر دور آجائے گا جو کہ باطل ہے البتہ ملکہ استنباط صحیح کا شرط ہے وہ یہ کہ استنباط صحیح کے لئے جتنا ضروری شرائط ہیں ان کے ساتھ مقرون ہو

قال الشارح فی التلویح قوله بل هو العلم تعریف مختص یعنی مصنف نے یہ تعریف اپنی طرف سے اختراع کی ہے۔ بحیث یَنْضِبُ یعنی چونکہ مصنف نے شواہد کی تعریف پر اعتراض کیا تھا کہ اس کے اندر تعین مراد نہیں ہے جس کے ساتھ اس کی معلومات منضبط ہو سکیں اس لئے مصنف نے ایسی تعریف اختیار کی جس کے ساتھ معلومات منضبط ہو جائیں تو وہ کل احکام مراد لئے جن کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہوا اور وہ جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو البتہ ملکہ استنباط کی شرط کر دی اور کل احکام مراد لے کر بعض کو اخراج کر دیا کہ علم بالبعض کوفہ نہیں کہا جاتا۔

الا انه يدل یعنی یہ تعریف اس پر دال ہے کہ جب ایک یا دو احکام کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہوا ہے اس کے علم مکمل الملکہ کوفہ نہیں کہا جائے گا باوجود اس کے کہ اس وقت کل احکام یہی ہیں اور جب تین احکام کو مان لے گا تو اس وقت اس کا نام فقیہ ہوگا۔ اور وجہ اعتراض یہ ہے کہ لفظ احکام جمع ہے اور جمع کے افراد کم از کم تین ہوتے ہیں۔ شارح کا یہ اعتراض صرف فرض محض پر مبنی ہے جو عادتاً متمنع ہے کیونکہ ملکہ جزئیات احکام کے ادراک مرۃ بعد اخری سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ ایک اور دو حکم سے اور مصنف کی یہ تعریف بلحاظ افراد واقعہ اور ثابۃ کے لحاظ سے یا ایسے افراد کے لحاظ سے جو ممکنۃ الوقوع ہوں اور شارح نے جو اعتراض کیا ہے یہ صرف افراد فرضیہ متمنعہ کے لحاظ سے ہے آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک حکم یا دو حکم کے علم سے ملکہ حاصل ہو جائے۔

قيد نزول الوحى بالظهور أى یعنی نزول وحی کے ساتھ ظہور کی قید کی ہے اس کے ساتھ احتراز کرنا چاہتا ہے ایسی صورت سے جب کہ ایک حکم کے ساتھ نزول وحی تو ہو چکی ہے و لم يبلغ لحد یعنی مجتہد تک وہ نہیں پہنچی تو اس کی فقہانہ کے لئے ایسے حکم کا جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ اس وقت مجتہد اس حکم میں اجتہاد کر سکتا ہے پھر اس کے بعد اس حکم کی وحی جب اس تک پہنچے گی تو اگر اس کا اجتہاد اس کے موافق تھا تو فہا ورنہ اس کے لئے اس اجتہاد سے رجوع الی النص واجب ہے۔ مع ملکہ الاستنباط أى العلم بما ذکر یعنی فقہانہ کے لئے احکام مذکورہ کے علم کے ساتھ ملکہ الاستنباط کا ہونا شرط ہے چونکہ لفظ الاستنباط میں الف لام عوض مضاف الیہ کے ہے اور مضاف الیہ میں دو احتمال ہیں ایک فروع قیاسیہ کا اس وقت منہا کی ضمیر مجرور راجع الی الاحکام ہوگی معنی یہ ہوگا کہ فروع قیاسیہ کو احکام منصوصہ سے استنباط کر سکے۔ اور دوسرا احتمال یہ

ہے کہ مضاف الیہ احکام ہوں تو اس وقت منہا کی ضمیر راجع الی الادلۃ ہو گا معنی یہ ہو گا کہ استنباط احکام از ادلہ کر سکے تو جو علم بالحکم سماع نص سے صرف اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ سماع کو علم باللغۃ ہے اور اس کو نظر و استدلال پر قدرت حاصل نہیں ہے تو ایسے علم کو فقہ شمار نہیں کیا جاتا۔

والاول اوجہ کیونکہ ممکن علی الفقاہتہ اسی سے حاصل ہوتا ہے کہ فروع قیاسیہ کا استنباط تعمیم علل کے ساتھ احکام منصوصہ سے کر لے پھر چونکہ لا المسائل القیاسیہ کے ساتھ تحقق فقاہتہ کے لئے مسائل قیاسیہ کو غیر ضروری بلکہ مفسد قرار دے کر انہیں خارج قرار دیا تو اس کے عوض ملکہ استنباط کی شرط کا اضافہ کر دیا تو مراد استنباط الفروع القیاسیہ من الاحکام ہوگی لا استنباط الاحکام من الادلۃ۔ لا المسائل القیاسیۃ یعنی فقہ کی تعریف میں علم بالمسائل القیاسیہ شرط نہیں ہے کیونکہ یہ فقیہ کی فقاہت اور اجتہاد کا نتیجہ ہیں چونکہ مسائل قیاسیہ فروع ہوتے ہیں جن کا استنباط اجتہاد کے ساتھ ہوتا ہے تو ان کا علم شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہے اگر فقاہت ان مسائل پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آجائے گا اس لئے فقہ کی تعریف میں علم بالمسائل القیاسیہ مشروط نہیں ہے۔ فان قیل خلاصۃ سوال یہ کہ لزوم دور اول اول قائل کے لحاظ سے تو ہو سکتا ہے کہ مسائل قیاسیہ اس کی فقاہت کا نتیجہ ہیں اگر اس کی فقاہت کو ان مسائل کے علم پر موقوف کیا جائے تو دور لازم آئے گا لیکن بعد میں جو قائلین آتے ہیں ان کے لئے مسائل قیاسیہ جو قائل سابق نے استنباط کئے ہیں ان کا علم شرط کر دیا جائے تو دور لازم نہیں آتا۔

قلنا لا یجوز حاصل جواب یہ ہے کہ مجتہد کے لئے تقلید جائز نہیں لہذا مجتہد لاحق اپنے سے سابق مجتہد کے مسائل قیاسیہ کی تصدیق نہیں کر سکتا بلکہ اس کے لئے لازم ہے کہ ان مسائل قیاسیہ میں خود اجتہاد کرے اور اس کے مطابق عمل کرے اب اگر مجتہد لاحق کے لئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط کیا جائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں یہ مسائل مجتہد لاحق کی فقاہتہ کا نتیجہ ہو جائیں گے کیونکہ اس کے اجتہاد سے حاصل شدہ ہیں۔ نہایت غلط ہے یعنی مجتہد لاحق کے لئے یہ ضروری ہے کہ مجتہدین سابقین کے مسائل قیاسیہ کی معرفۃ حاصل کرے جو از قبیلہ علم تصوری ہے تاکہ کہیں مخالفت اجماع کا ارتکاب نہ ہو جائے۔ فان قیل المسائل القیاسیۃ اس اعتراض کی بنا اس پر ہے کہ قیاس مظہر احکام ہوتا ہے مثبت احکام نہیں ہوتا بلکہ مثبت احکام وہ نصوص ہوتی ہیں جو بدرجہ مقیس علیہ ہیں قیاس صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ نصوص ان مسائل قیاسیہ کو شامل ہیں تو اس صورت میں مسائل قیاسیہ ما ظہر بھانزول الوجودی مطلق درج ہو گئے چونکہ مجتہد کے لئے ظاہر

بہا نزول الوحی کا علم ضروری ہے لہذا ان مسائل قیاسیہ کا علم جو مجتہد سابق نے استنباط کئے ہیں مجتہد لاحق کے لئے ضروری ہے۔ قلنا نزول الوحی یہ اس اعتراض کا جواب اول ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ان مسائل قیاسیہ کے ساتھ نزول وحی صرف مجتہد سابق کے لئے ظاہر ہوتی ہے لافی الواقع کیونکہ نفس الامر کے لحاظ سے مجتہد کا مصیب ہونا یقینی نہیں ہے لہذا ہو سکتا ہے کہ مجتہد سابق ان مسائل میں مخطی ہو تو فی الواقع یہ مسائل مآظہر بہا نزول الوحی میں درج نہ ہوئے۔ ولاعند المجتہد الشافعی اور مجتہد ثانی کے لئے بھی ان مسائل کے ساتھ نزول وحی ظاہر نہیں ہوا کیونکہ اس کے لئے لازم ہے کہ اپنے اجتہاد پر اعتماد کرے نہ کہ اجتہاد سابق پر لہذا مجتہد ثانی کے لئے ان مسائل کی تصدیق و تقلید کرنا لازم نہیں ہے۔

ویمکن ان یسادیہ دوسرا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مجتہد کے لئے مآظہر بہا نزول الوحی کا علم ضروری ہے بشرطیکہ ظہور نزول بتوسط قیاس نہ ہو چونکہ مسائل قیاسیہ کے ساتھ نزول وحی کا ظہور بواسطہ القیاس ہوا ہے اس لئے مجتہد ثانی کے لئے ان مسائل کا علم ضروری نہیں ہے۔  
تو ہر مباحث یہاں سے شارح نے حسب عادت مصنف پر سلسلہ اعتراضات شروع کر دی ہے۔ الاول ان المقصود انہ یہ اعتراض اول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مقصود من التعریف یہ تھا کہ فقہ جو مصطلح بین القوم ہے اس کی تعریف کی جاتی اور مصنف نے جو تعریف کی ہے یہ فقہ اصطلاحی کی نہیں ہو سکتی کیونکہ وہو عندہم اسم لعلم مخصوص یعنی عند القوم فقہ اصطلاحی ایک علم مخصوص اور معین کا نام ہے جیسے باقی علوم کہ وہ بھی علم مخصوص و معین کا نام ہیں۔ وعلی ما ذکرہ المصنف اور مصنف نے جو تعریف ذکر کی ہے اس لحاظ سے فقہ ایک مفہوم کلی کا اسم ہے جو ایام و اعصار کے لحاظ سے بدلتا رہے گا اور دن بدن پڑھتا چلا جائے گا۔ الی اعتراض زمن النبی علیہ السلام کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں احکام کے ساتھ نزول وحی یوماً فیوماً ہوتی رہتی تھی تو اس کے مطابق علم فقہ یوماً فیوماً تناید اختیار کرتا چلا جائے گا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انعقاد جماعات کے لحاظ سے زیادتی قبول کرتا رہے گا۔ وایضاً ینتقص بحسب النواسخ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چونکہ نسخ احکام واقع ہوتا تھا تو ایک لحاظ سے نزدیک اور پھر نواسخ کے لحاظ انتقا ص ہو گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اگر اجماع خبر واحد کے خلاف ہو جائے تو یہ خبر واحد منسوخ ہو جائے گی تو اس کے نسخ کے ساتھ انتقا ص واقع ہو جائے گا بہر حال مصنف کی حسب تعریف فقہ کوئی علم مخصوص اور معین نہیں رہتا حالانکہ

وہ علم مخصوص اور معین ہے۔

جواب از اعتراض اول :- شارح نے جو یہ کہا ہے کہ اسم لعلم مخصوص اس سے کیا مراد اگر مراد شارح تعیین شخصی ہے جو عدد معین من الاحکام میں محصور ہو جو قابل زیادة نہ ہوں تو یہ مراد صحیح نہیں ہے کیونکہ تمام علوم مدوّنہ علم کلی ہیں جو تلاحق افکار کے ساتھ عیناً فحیناً قابل زیادة ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اسماء علوم کو اعلام جنسہ کہا جاتا ہے علم شخصی نہیں کہا جاتا اگر تعیین سے مراد تعیین نوعی ہے یعنی ایک موضوع کے اغراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے جس کی بنا پر وہ دوسرے علوم سے ممتاز ہو جاتا ہے تو اس قسم کی تعیین تبدل بحسب الاعصار والایام کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے اندر زیادة و نقص ہو سکتا ہے آخر وہ صحابہ جو بالاتفاق فقیہ ہیں ان کے علوم بحسب نزول الاحکام یوماً فیوماً زیادہ ہوتے رہتے تھے اور جب کوئی مسئلہ منسوخ ہو جاتا تو کمی واقع ہو جاتی تھی بہر حال زیادة و نقص تعیین نوعی کے منافی نہیں ہے علاوہ ازیں نسخ کی صورت میں علم بالناسخ والمنسوخ مجتہد فقیہ کے لئے ضروری ہے تو اس صورت میں نقص فی العلم واقع نہیں ہو گا اور زیادة فی العلوم تو ہوتی رہتی ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

الثانی ان التعریف ایہ دوسرا اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ یہ تعریف فقہ صحابہ پر صادق نہیں آتی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اجماع کا وجود ہی نہیں تھا حالانکہ مصنف نے علم بالاحکام الّتی انعقد علیہ الاجماع کو ضروری قرار دیا ہے لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جو صحابہ فقیہ تھے ان کی فقہ پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی۔ کہ نہ اراد گویا کہ مصنف کی مراد یہ ہوگی کہ فقہ صرف علم بظاہر بہ نزول الوحی کا نام ہے اگر اجماع نہ ہو اور اگر اجماع ہو تو پھر علم بظاہر بہ نزول الوحی اور بما انعقد علیہ الاجماع کا نام فقہ ہو گا اور اس قسم کی تشکیکات تعریفات میں بعید ہیں۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ مصنف کی مراد یہی مفہوم ہے لکھا صرح بہ فی الوحی ولا بُعد فی التعریف بمثل ہذا کیونکہ یہ امر مشہور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ کے اندر فقہ اور اجتہاد موجود تھا حالانکہ اس وقت اجماع کا وجود نہیں تھا تو اس سے واضح ہو جاتا ہے مراد یہی ہے کہ علم بما انعقد علیہ الاجماع اس وقت ضروری ہے جب اجماع موجود ہو اگر موجود نہ ہو تو اس کا علم شرط نہیں ہے اس شہرت کی وجہ سے اس مراد میں کوئی بُعد نہیں ہے علاوہ ازیں مصنف کا قول والّتی انعقد علیہ الاجماع سے مراد ہے والّتی انعقد علیہ الاجماع عند تحقیقہ تو اب مفہوم تعریف یہ ہو گا کہ فقہ علم ہے بظاہر بہ نزول الوحی کا درآئیکہ وہ مقرون ہو علم بالاحکام الّتی انعقد علیہ الاجماع



کے ساتھ علی تقدیر تحقق الاجماع تو اس وقت یہ تعریف فقہ صحابہ پر صادق آجائے گی۔

الثالث یہ تیسرا اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ اس تعریف مصنف کے لحاظ سے علم بالادکام  
القیاسیہ خارج از فقہ ہو جائے گا حالانکہ عند العلماء یہی فقہ کے معظم مسائل ہیں۔ الا ان یقال  
سے شارح نے اس اعتراض کے جواب دینے کی کوشش کی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہ مسائل اس مجتہد  
کے نزدیک فقہ ہیں جس کا اجتہاد ان مسائل تک پہنچا ہے یہ علی الاطلاق فقہ نہیں ہیں تو اس وقت یہ لازم  
آئے گا کہ ہر مجتہد کی فقہ الگ الگ ہو جائے گی جواب اس کا یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ چونکہ مجتہد کی فقہ  
اور اجتہاد کا نتیجہ ہیں لہذا یہ مسائل داخل فی الفقہ الحقیقی نہیں ہو سکتے بلکہ ان کا خروج عن الفقہ ضروری  
ہے ورنہ تو دور لازم آئے گا کما مر۔ البتہ جب علم فقہ مدون و محبوب ہوا تو اس فقہ مدونہ میں اسے  
درج کر دیا گیا چونکہ عوام الناس اپنے اعمال تکلیفیہ میں ان کی طرف ایسے محتاج تھے جیسے مسائل فقہیہ  
حقیقیہ کی طرف محتاج تھے۔ خلاصہ یہ کہ فقہ حقیقی سے خارج ہیں اور فقہ مدونہ میں داخل ہیں اور  
فقہ مدونہ ہر مجتہد کی الگ الگ ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے جیسے فقہ حنفی فقہ شافعی اور مالکی  
سے الگ ہے اور اسی طرح ائمہ اربعہ کی فقہ الگ الگ ہے اس میں کوئی قباحت متصور نہیں ہوتی۔

الرابع انہ ان اریدنا یہ چوتھا اعتراض ہے اور اس کا منشا ظہر بہ نزول الوحی کا لفظ  
ہے کہ ظہور سے کیا مراد ہے اگر اس سے مراد ظہور فی الجملہ ہے یعنی علی البعض تو پھر بہت سے فقہاء  
صحابہ ان احکام کو نہیں جانتے تھے جن کے ساتھ نزول الوحی فی الجملہ یعنی علی بعض الصحابہ ظاہر  
ہو چکی تھی جیسے کہ صحابہ نے بہت سے مسائل میں ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرف  
رجوع کیا اور انہوں نے ان مسائل کو حل فرما دیا تو کیا ان صحابہ کو فقیہ نہیں کہا جائے گا جو  
ان مسائل کو نہ جانتے تھے حالانکہ وہ بالاتفاق فقیہ تھے اور اگر ظہور وحی سے مراد ظہور علی  
الاعم والاعلیٰ ہے یعنی اکثر افراد صحابہ پر اس کا ظہور مراد ہے۔ فہو غیہ مضبوط یعنی  
اکثر کی کوئی تعداد تحت الضبط نہیں آ سکتی کیونکہ رواۃ کثیر التعداد ہیں جو اپنے اسفار و اشغال  
میں متفرق رہتے تھے پھر اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے تو وہ حکم جو مروی علی طریقۃ الاحادیث ہے وہ  
فقہ میں شمار نہ ہو جب تک کہ شائع ذائع ہو کر ظاہر علی الاکثر نہ ہو۔

شارح کا یہ اعتراض رابع تو بالکل فضول ہے کیونکہ ظہور وحی سے مراد ظہور للمجتہد فقہ  
ہے لیکن لا بتوسط القیاس اور ظہور وحی سے مراد نہ ظہور فی الجملہ ہے نہ ظہور علی الاعم والاعلیٰ  
ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ جو مجتہد اور فقیہ ہے اس پر اس کا ظہور ہو جائے۔ مراد تو یہ واضح تھی معلوم

نہیں کہ شارح پر کیسے مخفی ہو گئی۔ بالجملۃ هذا التعریف لا یخلو عن الاشکال والاختلال فظہر من جمیع ما ذکرنا من المقال ان هذا التعریف خالٍ عن الاشکال والاختلال والشارح اظہر عادۃ علی خلاف المصنف فی هذا المقال۔

قال المصنف فی التوضیح وما قبل ان الفقہ ظنی ۶ خلاصہ سوال یہ کہ فقہ کی دار و مدار چونکہ اجتہاد و قیاس پر ہے لہذا یہ ایک ظنی امر ہے قطعی نہیں ہے تو اس پر لفظ علم کیوں اطلاق کیا گیا ہے جب کہ علم کا اطلاق صرف قطعیات پر ہوتا ہے فجوابہ اقل لانہ مقطوع خلاصہ جواب یہ کہ ہم نے حسب تعریف جس جملہ کو فقہ قرار دیا ہے وہ قطعی ہے کیونکہ مصنف کی حسب تعریف وہ جملہ احکام جن کے ساتھ نزول و وحی ظاہر ہو چکا ہے اور وہ جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے یہ تمام احکام قطعہ میں لہذا ان کی معرفت پر علم قطعی کا اطلاق کرنا صحیح ہے و ثانیاً ان العلم اس جواب ثانی کا حاصل یہ ہے کہ اطلاق علم میں تعمیم ہے کہ اس کا اطلاق جیسے قطعیات پر ہوتا ہے اسی طرح ظنیات پر بھی اطلاق علم ہوتا ہے جیسے علم طب ظنی ہونے کے باوجود اس پر اطلاق علم کیا گیا ہے اسی طرح فقہ اگرچہ ظنی ہے لیکن اطلاق علم اس پر صحیح ہے۔ ثالثاً ان الشائع یہ قول ثالث ہے حاصل یہ کہ شارح نے چونکہ احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کر لیا ہے تو گویا کہ شارح نے یوں فرمایا ہے کہ کلمہ غلب ظن المجتہد بالحکم مثبت الحکم یعنی جب کسی حکم کے متعلق مجتہد کو غلبہ ظن حاصل ہو جائے تو وہ حکم ثابت ہو جائے گا تو جب اس قسم کا حکم عند الشارح ثابت ہوا تو یہ ثبوت حکم قطعی ہو جائے گا اب یوں ہوا کہ کلمہ وجد غلبہ ظن المجتہد کیوں ثبوت الحکم مقطوعیۃ تو ثبوت حکم قطعی ہوا البتہ اس حکم تک طریق وصول میں ظن ہوا لیکن جب حکم تک پہنچ گیا تو حکم قطعی ہو جائے گا جیسے ایک مظنون راستہ پر چل کر مطلوب تک پہنچ جائے تو مطلوب تک پہنچنا قطعی ہے اگرچہ راستہ وصول ظنی تھا اور یہ جواب بالکل صحیح ہے اگر ہر مجتہد کو مصیب مانا جائے۔

واما عند من لا یقول بہ اور جو شخص ہر مجتہد کا مصیب ہونا تسلیم نہیں کرتا بلکہ جب مجتہدین کا اختلاف ہو تو مصیب صرف ایک ہوتا ہے تو اس کے نزدیک اس جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ کلمہ غلب ظن المجتہد مثبت الحکم کا معنی ہوگا یا یجب علیہ العمل یعنی ثبوت حکم سے مراد ہوا کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے یا یہ مراد ہوگی کہ مثبت الحکم بالنظر الی الدلیل یعنی دلیل کے لحاظ سے ثابت ہے اگرچہ نفس الامر میں اور علم اللہ تعالیٰ میں یہ ثابت نہیں ہے تاہم بھی جب واجب العمل ہو یا ثابت بالنظر الی الدلیل ہوا تو بھی ثبوت اس کا یقینی ہو جائے لہذا علم کا اطلاق کرنا صحیح ہے۔

قال الشارح فی التلویح قوله فجوابه اولاً مشعر انہ یعنی مصنف کے جواب اول سے معلوم ہوتا ہے کہ جن احکام کے اندر نزول وحی قیاس کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے وہ خارج از فقہ ہیں کیونکہ وہ یقیناً ظنی ہیں جواب اول کے ساتھ صرف اس جملہ کو درج فقہ کیا گیا ہے جو مقطوع ہیں کہا جاتا ہے کہ اس اشعار میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ جن احکام کے اندر نزول وحی قیاس کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے یہ تو وہی مسائل قیاسیہ ہیں اور مسائل قیاسیہ تو خارج از فقہ ہیں کما سبق البتہ وہ قیاس جس کے اندر علیہ حکم ثابت بالنص ہے وہ قطعی ہوگا اور داخل فی الفقہ رہے گا۔ ثوماً ورد بہ النص انہ جواب اول کی دوسری کمزوری کی طرف اشارہ ہے یعنی وہ حکم جس کے ساتھ نص وارد ہوتی ہے یا اجماع وہ بھی اس وقت قطعی ہو سکتا ہے جب کہ ان کا ثبوت قطعی ہو حالانکہ یہ امر یقینی ہے کہ جو احکام ان نصوص کے ساتھ ثابت ہیں جو بصورت اخبار الاحاد ہیں وہ ظنیہ ہیں یہ بھی خارج از فقہ ہو جائیں گے۔ قیل فی دفعہ ان النص والاجماع یفیدان القطع وان کانا قد لایفیدانہ لعارض اور ہماری کلام نص اور اجماع میں ہے مع قطع النظر عن العوارض تو اس وقت جب کہ عارض سے قطع نظر ہے تو نص اور اجماع فی حد ذاتہما مفید قطع ہیں لہذا یہ خارج از فقہ نہیں ہوں گے بلکہ داخل فی الفقہ رہیں گے۔

قوله و قال الشاھو الذی ذکر فی الموصول انہ حاصل اس کا یہ ہے کہ جس حکم کو مظنون خیال کیا جاتا ہے درحقیقت یہ حکم مظنون نہیں بلکہ یہ حکم مقطوع اور یقینی ہے والظن فی طریقہ یعنی جس راستہ سے مجتہد اس حکم تک پہنچتا ہے وہ راستہ اور طریق ظنی ہے یعنی مجتہد اپنے غلبہ ظن کی بنا پر اس حکم تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے اور جب وصول الی الحكم ہو جاتا ہے تو یہ حکم قطعاً ثابت ہوتا ہے طریق اور راستہ کا مظنون ہونا اس حکم کو مظنون نہیں کر سکتا جیسے کوئی شخص ایک مقام تک پہنچنے کے لئے اپنے غلبہ ظن کی بنیاد پر راستہ اختیار کرتا ہے اور اس راستہ سے مقام مطلوب تک پہنچ جاتا ہے تو یہ وصول الی المقام المقصود قطعی ہے اگرچہ راستہ جو اختیار کیا تھا وہ ظنی تھا تقسیمی ۵ انہ لہما دل انہ توضیح اور تقریر اس کی یوں ہے کہ اجماع امت اس پر دال ہے کہ جس حکم کے متعلق غلبہ ظن حاصل ہو جائے اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہے جیسے قاضی کو جب شاہدین کی شہادت سے مدعی کے صدق کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے تو شرعاً اس کے مطابق فیصلہ دینا واجب ہو جاتا ہے اور اخبار احاد بھی اس بارہ میں بالکثرۃ واقع ہیں یہاں تک کہ معنی درجہ متواتر تک پہنچ چکی ہیں یہی مراد ہے غلبہ ظن کے معتبر عند الشارع ہونے

کی تو گویا کہ شارع سے نص قطعی ہوتی کہ جس حکم کے متعلق مجتہد کو غلبہ مظن حاصل ہو جائے وہ حکم ثابت ہوتا ہے فی علم اللہ تعالیٰ تو جو حکم مظنون عند المجتہد تھا اس کا ثبوت قطعی ہو جائے گا تو ایسے حکم کے ادراک پر اطلاق علم صحیح ہے لہذا احکام فقہیہ کے ادراک کو علم کہنا صحیح ہے۔  
 ہذا علی تقدیس تصویب کل مجتہد یعنی جب ہر مجتہد کو علی الصواب تسلیم کیا جائے تو یہ جواب اسی صورت میں ہے فان قیل خلاصہ سوال یہ کہ مظنون وہ ہوتا ہے جس کے اندر احتمال نقیض ہوتا ہے اور معلوم اس کو کہتے ہیں کہ جو محتمل نقیض نہیں ہوتا اور یہ دونوں آپس میں متنافیان ہیں تو جو حکم مظنون تھا تو اس پر اطلاق معلوم کیسے صحیح ہوگا۔

قلنا حاصل جواب یہ کہ تھا تو مظنون لیکن اس قیاس اور برہان کی وجہ سے معلوم اور مقطوع ہو جائے گا اور وہ قیاس برہان یہ ہے۔ قد علم کونہ مظنوناً للمجتہد وکل ما علم کونہ مظنوناً للمجتہد علم کونہ ثابتاً فی نفس الامر قطعاً۔ تو حد اوسط حذف کرنے کے بعد نتیجہ یہ ہوگا علم کون الحكم ثابتاً فی نفس الامر قطعاً اور یہ جواب مبنی ہے اس پر کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔

واما علی تقدیر ان المصیب واحد یعنی اس صورت پر کہ مصیب بصورت اختلاف مجتہد واحد ہو تو پھر حاصل جواب یہ ہوگا کہ نص قطعی یعنی اجاع اور اخبار الاحاد متواتر المعنی سے ثابت ہو چکا ہے کہ ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبہ مظن حاصل ہو وہ واجب العمل ہوتا ہے یا یوں کہتے کہ وہ ثابت بالنظر الی الدلیل ہوتا ہے اگرچہ اس کا ثبوت فی علم اللہ تعالیٰ نہ ہو تو اس صورت میں اس پر وجوب عمل یا ثبوت بالنظر الی الدلیل قطعی ہو جائے گا پھر بھی اس حکم کے ادراک پر لفظ علم اطلاق کرنا صحیح ہوگا۔

لکن یلزم علی الاول اول سے مراد کل حکم غلب علی ظن المجتہد فہو واجب العمل ہے تو اس پر یہ لازم آتا ہے کہ فقہ وجوب العمل بالاحکام کے علم کو کہا جائے حالانکہ فقہ علم بالاحکام کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ اشکال وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ وجوب العمل بالظن سے مراد یہ ہے کہ مجتہد پر واجب ہے کہ وہ جزم و یقین کر لے کہ ظن جس امر کے وجوب پر دال ہے وہ واجب اور جس کی حرمت پر دال ہے یقین کر لے وہ حرام ہے اسی طرح جس امر کے ندب و کراہت پر دال ہے یقین کر لے کہ وہ حرام ہے ہے مکر وہ ہے تو یہ علم بالاحکام ہوا کیونکہ وجوب حرمت اور کراہت و ندب یہی تو احکام ہیں اور ان ہی کے علم کو فقہ کہا جاتا باقی رہا وجوب العمل تو وہ اس یقین پر متفرع ہے کیونکہ جب اس کو یقین و جزم بالاحکام حاصل ہوا تو ان کے مطابق

عمل کرنا لازم ہو جائے گا و علمی الثانی ثانی سے مراد ہوتا ہے بالانظر الی الدلیل ہے اس پر یہ اشکال وارد کیا کہ اس شق پر یہ لازم آتا ہے کہ جو حکم دلیل ظنی کے لحاظ سے ثابت ہو جائے اگرچہ اس کے ثبوت واقعی کا علم نہ ہو تو اسے قطعی کہا جائے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ثبوت قطعی وہ ہوتا ہے جس کے اندر واقع اور نفس الامر کے لحاظ سے عدم ثبوت کا احتمال نہ ہو اور یہاں ایسے نہیں بلکہ واقع میں عدم ثبوت کا احتمال موجود ہے۔ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں علم بالا حکام میں علم سے مراد مقابل ظن ہے یعنی حکم قطعی خواہ مطابق واقع ہو یا نہ ہو خلاصہ یہ کہ علم و تصدیق چونکہ ظن۔ جہل۔ تقلید۔ الجزم والیقین کو شامل ہوتی ہے تو یہاں علم سے مراد بمقابل ظن ہے اور ظن کے علاوہ باقی تمام اقسام کو شامل رہے گا تو حکم قطعی مطابق واقع ہو یا نہ ہو تو یہ دونوں تحت العلم درج رہیں گے یا یوں کہا جائے کہ بالانظر الی الدلیل سے مراد دلیل مجرد نہیں ہے بلکہ مع المقدمۃ الاجامیہ ہے یعنی کل حکم غلب علی ظن المجتہد فہو واجب العمل او ہوتا ہے الخ تو اس مقدمہ اجامیہ سے مل کر دلیل ظنی مفید قطعیت ہو جائے گی جیسے مشہور ہے کہ خبر واحد محفوف بالقرائن مفید قطع ہو جاتی ہے۔

و غایۃ ما امکن فی ہذا المقام انتہائی اور امکانی کوشش جو ان ظنی مسائل کو علمی مسائل قرار دینے کے لئے کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ بعض محققین نے شرح المنہاج میں ذکر کی ہے و ہوان الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً یہ صغریٰ دلیل ہے کبریٰ اس کے آگے آرہے جو اس کے ساتھ مل کر منتج مطلوب ہوگا۔ للذلیل القاطع یہ اس صغریٰ کے ثابت ہونے کی دلیل ہے اور اس دلیل قاطع سے مراد اجماع اور اخبار احاد جو متواتر المعنی تھیں وہی مراد ہیں و کل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ یہ صغریٰ ثانیہ ہے و الا لہ یجب العمل بہ یہ صغریٰ ثانیہ کے ثابت ہونے کی دلیل ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب تک کسی حکم کے متعلق حکم الہی ہونے کا یقین نہ ہو تو اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ حکم جو واجب العمل ہو اس کے متعلق علم قطعی ہوتا ہے کہ وہ حکم الہی ہے۔

و کل ما علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ فہو معلوم قطعاً یہ اس صغریٰ ثانیہ کا کبریٰ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس حکم کے متعلق علم قطعی ہو کہ یہ حکم الہی ہے وہ مظنون نہیں رہ سکتا بلکہ وہ معلوم قطعی کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے فکل ما یجب العمل بہ قطعاً معلوم

قطعا یہ صغریٰ ثانیہ اور اس کا کبریٰ ملنے کے بعد اسقاط حد اوسط کر کے یہ نتیجہ ہے اب اس نتیجہ کو صغریٰ اولیٰ کے لئے کبریٰ بنائیے حاصل یوں ہوگا حکم المظنون للمجتہد بحسب العمل بہ قطعا وکل ما یجب العمل بہ قطعا وکل ما یجب العمل بہ قطعا معلوم قطعا۔ اس کا نتیجہ شارح نے ذکر کر دیا فالحکم المظنون للمجتہد معلوم قطعا یہ ہے نتیجہ مطلوبہ جو ہمارا مقصود اصلی تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ فالفقہ علم قطعی یعنی فقہ علم قطعی ہے ظنی نہیں ہے لہذا اس پر لفظ علم جو قطعیات کے ساتھ مخصوص ہے اطلاق کرنا صحیح ہے والظن وسیلۃ الیہ اور ظن اس تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور مطلوب جس کی طرف وصول حاصل ہو جاتا ہے وہ قطعی ہے ظنی نہیں ہے۔

و حلہ ان لا نسلم ان اس حل سے شارح کی مراد اس امکانی کوشش کو رد کرنا مقصود ہے اور ایک مقدمہ مخصوصہ پر منع کر رہا ہے یعنی کل ما یجب العمل بہ قطعا علم قطعا ان حکم اللہ تعالیٰ اس کلیہ کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ لا یجوز ان یعنی یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ عمل قطعا واجب ہو جائے اس حکم پر جس کے متعلق ظن قائم ہو جائے کہ وہ حکم الہی ہے تو ہر حکم واجب العمل کا معلوم قطعی ہونا ثابت نہ ہوا اور بعض محققین نے جو والام یجب العمل بہ کو اس کلیہ کے ثابت کرنے کے لئے پیش کیا تھا یہ تو عین نزاع یعنی یہ تو نزاعی دعویٰ ہے پھر اس کو بطور دلیل کے پیش کرنا مصادرہ اور دور ہے۔ تو گویا صغریٰ ثانیہ کلیہ نہ رہا تو نتیجہ اس صورت میں جزئیہ آئے گا تو ہر مظنون مجتہد کا علی سبیل الکلیۃ معلوم قطعی ہونا ثابت نہ ہوا حالانکہ مطلوب یہی کلیۃ تھی وان نبی ذلک الخ یہ اگر اس کی بنیاد اس پر ہو کہ ہر مظنون مجتہد قطعا حکم الہی ہوتا ہے کہا ہوا ای البعض یعنی جیسے ان حضرات کی رائے ہے جو ہر مجتہد کی تصویب کے قائل ہیں تو یکون ذکر وجوب العمل ضائعا لا معنی لہ اصلا کیونکہ اس وقت فقہ کو علم قطعی ثابت کرنے کے لئے یہ کافی تھا کہ ان حکم مظنون للمجتہد وکل حکم مظنون للمجتہد علم قطعا ان حکم اللہ تعالیٰ قطعا۔ درحقیقت اس تمام غایۃ ما امکن اور اس کے حل کی ضرورت ہی پیش نہیں آئی جبکہ شارح کے تمام اعتراضات کے جوابات سابقا مذکور ہو چکے ہیں۔ فظہر مما ذکرنا من تحقیق الکلام ان لیس ما ذکرنا البعض غایۃ ما امکن فی ہذا المقام۔

قال المصنف فی التوضیح واصول الفقہ الکتاب والسنة والاجماع والقیاس  
وان کان ذا ای القیاس فرعا للثلاثۃ ای للکتاب والسنة والاجماع لما ذکرنا اصول  
الفقہ یعنی چونکہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ اصول فقہ وہ اشیاء ہیں جن پر فقہ کا اقتناء ہے اراد ان

یہاں یعنی اب یہ ارادہ کیا کہ بیان کرے کہ جن اشیاء پر فقہ کا ابتنا ہے وہ کونسی اشیاء ہیں حاصل یہ ہے کہ سابقاً جو مذکور ہوا ہے وہ اصول فقہ کی تعریف تھی اب بیان مصادیق ہے فقال هذه الاربعة اور ان میں سے پہلے تین یعنی کتاب و سنت اور اجماع اصول مطلقہ یعنی کاملہ ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک مثبت احکام ہے و اما القياس فهو اصل یعنی قیاس اصل کامل نہیں ہے بلکہ من وجہ اصل ہے کیونکہ نسبت حکم کے اصل ہے لیکن نسبت ثلاثہ اول کے فرع ہے اذ العلة الخ کیونکہ علتہ جامعہ فی القیاس ان اصول ثلاثہ کے موارد سے مستنبط ہوتی ہے تو حکم ثابت بالقیاس درحقیقت انہیں اولہ ثلاثہ سے ثابت ہوتا ہے و ایضاً یہ قیاس کے اصل من وجہ ہونے کی دوسری وجہ ہے خلاصہ یہ کہ قیاس مثبت حکم نہیں ہے بلکہ منظر للحکم ہے مثبت حقیقتاً وہی اولہ ثلاثہ ہوتی ہیں جن سے علتہ جامعہ مستنبط ہوتی ہے۔ اما نظایر القیاس المستنبط من الكتاب فکقیاس حرمة اللواطۃ الخ قیاس مستنبط من الكتاب کی نظیر جیسے حرمت لواطت کو قیاس کیا گیا ہے حرمت وطی فی حالتہ الحیض پر جو ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول قُلْ هُوَ اَذَىٰ فَاَعْتَنِي لَعَلَّ الْيَسَاءَ فِي الْحَيْضِ اور علتہ جامعہ یہی اذی اور گندگی ہے جو مقیس اور مقیس علیہ کے مابین مشترک ہے۔

و اما المستنبط من السنة کی نظیر جیسے فقیر من الجبس کی بیع بقفیزین من الجبس کی حرمت کو قیاس کیا گیا ہے فقیر من الجبس کی حرمت بقفیزین من الجبس پر جو ثابت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول المحنۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل یداً بید و الفضل ربوا کے ساتھ بعلۃ الجبس والقدر و اما المستنبط من الاجماع اس کی نظیر میں کہا جاتا ہے قیاس الوطی الحرام علی الحلال فی حرمة المصاهرة جیسے ام مزنیہ کی حرمت علی الزانی کو قیاس کیا جاتا ہے علی حرمة وطی ام امتہ التي وطیها یعنی جو شخص اپنی لونڈی مملوکہ کے ساتھ وطی کرتا ہے تو اس موطورہ کی والدہ و اوطی پر حرام ہو جاتی ہے نہ اس کو بملک بمین وطی کر سکتا ہے نہ بالنکاح و الحسنة فی المقیس علیہ ای فی ام امتہ الموطورہ ثابتہ اجاباً لافض فیہ بلکہ نص وارد ہے اہبات النساء میں یعنی نساء منکوحات کی اہبات میں نص وارد ہے و اہبات نسائکم اور یہاں اپنی منکوحہ کے ساتھ اشتراط وطی بھی نہیں ہے بلکہ منکوحہ غیر مدخولہ کی والدہ بھی حرام علی النکح ہو جاتی ہے۔ قال الشارح فی التلویح قوله و اصول الفقہ ما سبق کان بیان مفهوم اصول الفقہ یعنی ما سبق میں اصول فقہ کے مفهوم کا بیان تھا اور یہاں سے اس کے ماصدق علیہ کا بیان ہے

یعنی بیان مصادیق جو کہ بحکم استقرار منحصر فی الاربعہ ہیں۔ وجہ ضبطہ یہ دلیل حصر ہے حاصل یہ ہے کہ دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی شق اول پر وحی اگر متلو ہو تو وہ کتاب اللہ ہے ورنہ تو وہ سنت ہے۔

والشانی یعنی غیر وحی اگر کسی عصر و زمان میں کل امت کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ توقیاس او ان الدلیل الخ یہ دوسری وجہ حصر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل ہماری طرف یا تو از جانب رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام پہنچے گی یا نہ پہلی شق پر اگر اس کی نظم و عبارت کے ساتھ تعلق اعجاز ہو یعنی اس کی نظم معجز ہو جس کی مثل پیش کرنے سے جمیع انسان عاجز ہوں تو وہ کتاب اللہ ہے اگر اس کی نظم معجز نہ ہو تو وہ سنت ہے والشانی یعنی جو دلیل از جانب رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نہیں پہنچی بلکہ دوسرے اشخاص کی جانب سے صادر ہوئی ہے تو پھر دیکھا جائے گا کہ جن اشخاص سے صادر ہوئی ہے ان کی عصمت عن الخطا شرط ہے تو وہ اجماع ہے لن یجمع امتی علی ضلالہ اور اگر عصمت عن الخطا مشروط نہیں ہے تو وہ قیاس ہے المجتہد یخطئ ویصیب واما شرائع من قبلنا انما ادل کو جو اربعہ میں منحصر کیا گیا ہے اس پر اشکال وارد ہوتا تھا کہ ان ادلہ اربعہ کے علاوہ شرائع من قبلنا یعنی شریعۃ التوراة والا انجیل جو محرف نہیں ہے وہ بھی دلیل احکام ہے اسی طرح تعامل بین العوام اور قول صحابی اور اس جیسی اور اشار مثلاً تحری۔ اخذ بالظاہر۔ اخذ بالاحتیاط یہ بھی توحجج ودلائل احکام ہیں تو حصر فی الاربعہ صحیح نہ ہوا تو اس کا جواب دیا کہ فراجعۃ الی الاربعۃ یعنی یہ اشار ان ادلہ اربعہ کی طرف راجع ہیں یہ ان کے علاوہ نہیں ہیں کیونکہ شرائع من قبلنا اس وقت حجت ہیں جب ان کو قرآن مجید یا حدیث رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام میں ان کا ذکر بلا انکار ہوا اگر قرآن مجید میں اس کا تذکرہ ہے تو پھر یہ استدلال بالکتاب ہوا اگر اس کا تذکرہ فی الحدیث والسنۃ ہے تو استدلال بالسنۃ ہو اور تعامل راجع الی الاجماع ہے بشرطیکہ تعامل بین القرون الفاضلہ ہو بلا تکبر ولا عبرۃ بما یتعامل بہ بعد ذلک اور قول صحابی جو غیر مدرک بالقیاس ہے وہ راجع الی السنۃ ہے ورنہ تو وہ داخل فی القیاس ہے اور تحری وغیرہ بھی ان کی طرف راجع ہے کیونکہ تحری کے اندر شہادت قلب ہوتی ہے تو یہ عمل بالحدیث واستفت قلبک ہے اور اخذ بالاحتیاط میں عمل باقوی الدلیلین ہوتا ہے اسی طرح اخذ بالظاہر میں بھی اخذ بظاہر الدلیل ہوتا ہے۔ وکذا المعقول نوع استدلال یہ المعقول جس کو بعض حضرات نے نوع خامس من الادلہ قرار دیا ہے اور اس کا نام الاستدلال رکھا ہے یہ بھی درحقیقت راجع ہوتا ہے تمسک بمعقول النص یا بمعقول



الاجماع کی طرف کیونکہ صرف خالص عقلی رائے کو کوئی دخل فی اثبات الاحکام نہیں ہے اور اس کی تفسیروں کی گئی ہے کہ یہ ایک ایسی دلیل ہے جو نص اور اجماع و قیاس شرعی کے علاوہ ہے اس کے انواع میں اختلاف ضرور ہے مالکیہ کے نزدیک مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے حنفیہ استحسان کے نام سے موسوم کرتے ہیں ابن حاجب نے اس کو التلازم والاستصحاب کہا بہر حال ان اشیاء کا رجوع انہیں ادلہ اربعہ میں سے کسی کی طرف ضرور ہوتا ہے۔

ثلاثة الأصول الہ تین پہلے یعنی کتاب۔ سنت۔ اجماع اصول مطلقہ یعنی کاملہ ہیں اور یہ ادلہ مستقلہ اور مثبتہ للاحکام ہیں قیاس من وجہ اصل ہے کیونکہ ظاہراً حکم اسی کی طرف مستند ہوتا ہے۔ اور ایک وجہ کے لحاظ سے قیاس اصل نہیں بلکہ ثلاثہ اول کی فرع ہے کیونکہ قیاس کی بنیاد ایسی علت پر ہوتی ہے جو موارد کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط ہوتی ہے تو حقیقتاً حکم قیاسی ان اصول ثلاثہ کی طرف مستند ہوتا ہے اور اثر قیاس صرف اظہار حکم میں ہوتا ہے یا وصف حکم کی تغیر من الخصوص الی العموم کر دیتا ہے۔ من ہنا یقال یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ تین ہیں کتاب والسنت والاجماع چونکہ یہ تین اصول مطلقہ اور کاملہ تھے اس لئے ان کو ایک ہی عدت میں پیش کیا جاتا ہے اور قیاس کو ان سے جدا کر کے الگ فقرہ میں پیش کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے والاصل الرابع القیاس جو تھا اصل قیاس ہے جو اصول ثلاثہ مذکورہ سے مستنبط ہے اور الگ پیش کرنے کی وجہ یہی ہے کہ ظاہر ہو جائے کہ اصول ثلاثہ جیسا یہ کامل اور اصل مطلق نہیں ہے۔ واعتراض بوجود الاول حاصل اعتراض یہ ہے کہ اصل مطلق اس کو کہتے ہیں جس پر کسی دوسری شے کا ابتناء ہو خواہ وہ کسی اور امر کے لئے فرع ہو یا نہ ہو یہی وجہ ہے کہ اب کو ابن کے لئے اصل مطلق کہا جاتا ہے اگرچہ وہ جد کی فرع ہے لہذا قیاس جب حکم کے لئے اصل ہے تو اس کو اصل مطلق کہنا چاہیے اگرچہ یہ ادلہ ثلاثہ کے لئے فرع ہے۔

التالی ان السبب القریب یعنی سبب قریب للشی اگرچہ وہ سبب بعید کا مسبب ہوتا ہے پھر بھی سبب قریب پر اسم سبب اطلاق کرنا اولیٰ اور بہتر ہے نسبت سبب بعید کے اگرچہ یہ سبب بعید کسی کا مسبب نہ ہو لہذا چونکہ حکم کے لئے قیاس سبب قریب ہے نسبت ادلہ ثلاثہ کے تو اسم سبب کا اطلاق قیاس پر اولیٰ ہوگا نسبت ادلہ ثلاثہ کے اگرچہ یہ کسی امر آخر کے لئے مسبب نہیں ہیں۔

الثالث چونکہ ہر قسمت و تقسیم میں بعض اقسام کا معنی مقسم میں نسبت بعض کے اولیٰ

ہونا لازمی امر ہے لہذا ضروری ہے کہ ہر تقسیم میں یفرد القسم الضعیف قسم ضعیف کو قوی اقسام سے الگ اور جدا گانہ پیش کیا جائے جیسے یہاں قیاس کو والاصل الربیع کے ساتھ الگ پیش کیا گیا ہے مثلاً تقسیم کلمہ میں کہا جائے الکلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحروف کیونکہ حرف بنسبت باقی اقسام کے ضعیف ہے حالانکہ ایسے نہیں کیا گیا لہذا لازم تھا کہ والاصل الرباع القیاس جدا گانہ اور انفراداً پیش نہ کیا جاتا۔

الرباع تغییر الحکماء اثر قیاس میں جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ تغییر حکم من الخصوص الی العموم کرتا ہے یہ لایمکن الا بتقریر ہا یہ ممکن نہیں ہے جب تک وہ اس مخصوص صورت کے علاوہ دوسری صورت میں اس حکم کو ثابت نہ کرے کیونکہ خصوص سے تغییر الی العموم اسی کی متقاضی ہے۔ جب قیاس نے صورتہ آخری میں حکم کو ثابت کر دیا تو حکم کے لئے اصل مطلق ہو جائے گا و ہو معنی الاصالۃ المطلقة۔

الخاص ان الاجماع ایضاً یعنی اجماع بھی تو محتاج الی السند ہے خواہ من الکتاب ہو یا من السنة جیسے قیاس محتاج الی السند تھا پھر تو اجماع بھی اصل مطلق نہ ہو۔

والجواب عن الاقل ہمارا مقصود قیاس کو اصل مطلق نہ کہنے سے یہ نہیں ہے کہ عدم فرعیۃ کو مفہوم اصل میں دخل ہے لہذا سائل کا یہ قول انہ لالقی للاصل انہ بیکار ہو جاتا ہے کیونکہ سائل نے یہ مفہوم اصل پیش کر دیا ہے ہم اس کے قائل ہیں فرعیۃ یا عدم فرعیۃ کو ہم دخل فی مفہوم الاصل قرار نہیں دیتے۔ بل ان الاصل انہ بلکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ لفظ اصل مقول بالتشکیک ہے یعنی اس کے افراد معنی اصل کے صادق آنے میں متفاوت بالقوة والضعف ہیں آخر اصل کا وہ فرد جو معنی اصالة میں مستقل ہے اور ابتداء الفرع علیہ میں کسی اور امر کا محتاج نہیں ہے جیسے کتاب تو وہ اصالة کے بارہ میں اقویٰ ہے بنسبت اس اصل کے جو معنی اصالة میں شئی آخر پر مبنی ہے باین طور کہ اس اصل کی فرع در حقیقت اس شئی آخر پر مبنی ہے جیسے قیاس کہ اس کی فرع یعنی حکم در حقیقت اس کے ماخوذ پر مبنی ہوتی ہے تو قیاس معنی اصالة میں ضعیف اور کمزور ہوا۔ والاضعف غیہ داخل اور اضعف اصل مطلق جو کامل فی الاصالۃ ہو میں داخل نہیں ہو سکتا اور یہ واضح امر ہے اور اس ضعف فی الاصالۃ کو ظاہر کرنے کی خاطر اس کو اصل مطلق سے جدا گانہ پیش کیا گیا ہے۔ و اما الاب انہ باقی رہا اب کا اشتباہ تو وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اب اپنے باپ پر وجود یعنی موجود ہونے میں مبنی ہے لیکن ابوة اور اصالة للولد میں مبنی نہیں ہے لہذا یہ ممانحن فیہ سے نہیں ہے۔

وعن الثاني خلاصہ یہ کہ قیاس کو سبب قریب پر قیاس کرنا مع الفارق ہے لان السبب القریب

کیونکہ سبب قریب وہ ہوتا ہے جو فرع میں مؤثر ہو اور اس کی طرف منفی ہو اور سبب بعید کا اثر فرع تک نہیں پہنچتا بلکہ اسی سبب قریب تک پہنچتا ہے جو درمیان میں واسطہ کا کام دے رہا ہے اور یہی سبب قریب مؤثر فی الفرع ہوتا لہذا بنسبت بعید کے یہی سبب قریب معنی سببیت اور اصالتہ میں اولیٰ اور اقویٰ ہے بنسبت بعید کے بخلاف قیاس کے کہ یہ حکم فرع کے لئے سرے سے مثبت ہی نہیں ہے پھر ہم اس کو سبب قریب کیسے قرار دے سکتے ہیں اور اولیٰ فی معنی السببیت کیسے کہہ سکتے ہیں درحقیقت حکم فرع مستند الی النص یا الی الاجماع ہوتا ہے اور قیاس صرف مظہر ہے۔

و عن الثالث حاصل جواب یہ کہ سائل نے جو اولویۃ بعض اقسام من البعض ہر تقسیم میں لازم قرار دی ہے یہ کلیہ غلط ہے۔ ہر تقسیم میں اس کا لزوم ہم تسلیم نہیں کرتے۔ ماہیات حقیقیہ کی تقسیم جو الی الانواع والافراد ہوتی ہے اس تقسیم میں اولیۃ بعض اقسام علی البعض کیسے متصور ہو سکتی جب کہ یہ ضابطہ مسلمہ عند المحققین ہے کہ لا تشکیک فی الماہیات تقسیم حیوان الی الانسان والفرس میں تشکیک کہاں ہے۔ و لو سلحہ اگر غیر محقق قول کے لحاظ سے ہر قسم کی تشکیک کو تسلیم کر بھی لیا جاوے تو پھر اس کی طرف اشارہ اور تنبیہ کے لزوم کو ہم تسلیم نہیں کرتے یعنی اس اولویۃ وعدم اولویۃ کی طرف اشارہ کرنا واجب و لازم نہیں ہے غایۃ ما فی الباب جواز ہے یعنی جائز ہے کہ اشارہ کیا جائے اور نہ کیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

و عن الرابع جو تغیر من الخصوص الی العموم میں کیا گیا ہے کہ صوریۃ آخریٰ میں حکم ثابت بالقیاس ہوگا اگر یہ مراد ہے کہ تقریر اور اثبات حکم فی الانواع باعتبار الواقع ہوگا تو تغیر کا انحصار ہم اس میں تسلیم نہیں کرتے اور ہم نہیں مانتے کہ اس کے بدول تغیر ممتنع ہے۔ اگر تقریر اور ثبوت حکم بحسب علمنا مراد ہو تو پھر تغیر کا یہ مفہوم صحیح ہے لیکن یہ اس کا متقاضی نہیں ہے کہ حکم کا اسناد حقیقۃً اور نفس الامر کے لحاظ سے قیاس کی طرف کیا جائے کہ اس کو اصل مطلق تسلیم کرنا لازم ہو جائے۔

و عن الخامس بعد تسلیح ما ذکر اشارۃ الی قالہ البعض من ان الاجماع قد یكون بلا سبب داع وذلک بان یخلق اللہ تعالیٰ فیہم العلم الضروریٰ فیو فقہم للصواب ان الاجماع انما یحتاج یعنی اگر تسلیم کر لیں کہ اجماع محتاج الی الاصل ہے تو اس اصل و سند کی طرف اپنے وجود اور تحقق میں محتاج ہوتا ہے لیکن دلالت علی الحكم میں محتاج الی السند نہیں ہوتا بلکہ اس دلالت میں وہ درجہ اصالتہ رکھتا ہے اور مستدل بالاجماع مفتقر الی السنۃ نہیں ہوتا بخلاف قیاس کے کہ اس میں دال علی الحكم نص ہوتی ہے قیاس صرف مظہر ہوتا ہے اور قیاس کے ساتھ استدلال ممکن ہی نہیں جب تک کہ اصول ثلثہ میں سے

کسی ایک اصل اور علت مستنبط من ہذا الاصل کا اعتبار نہ کریں۔ و قد یجاب اعتراض خامس کا یہ دوسرا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اجماع ایک ایسے امر زائد کو ثابت کرتا ہے جس کو سند ثابت نہیں کرتی وہ قطعیہ حکم ہے یعنی اجماع کا حکم قطعی ہو جاتا ہے اور بسا اوقات سند ظنی ہوتی ہے بخلاف قیاس کے کہ وہ کسی زیادہ علی السند کا مفید نہیں ہوتا بلکہ الثامین نقصان ہو جاتا ہے کہ حکم اصل قطعی ہوتا ہے اور حکم قیاس ظنی ہوتا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح ولما عرف اصول الفقہ یعنی اصول فقہ کی باعتبار مرکب اضافی کے تعریف ہو چکی اب مصنف اس کی تعریف بایں اعتبار کر رہا ہے کہ وہ علم مخصوص کا لقب ہے فیقول علم اصول الفقہ یعنی اصول فقہ ایسے قواعد کا علم ہے جن قواعد کے ساتھ فقہ تک توصل اور وصول علی وجہ التحقيق ہو جائے ای العلم بالقضایا الکلیۃ یعنی قواعد سے مراد قضایا کلیہ ہیں جن کے ساتھ فقہ کی طرف توصل قریب حاصل ہو جائے توصل کے ساتھ قریب کی قید لگا کر مبادی سے احتراز کیا۔ کالعربیۃ یعنی علم بالقواعد العربیۃ کالصرف والنحو الکلام یعنی علم الکلام ان سے توصل قریب الی الفقہ حاصل نہیں لہذا یہ اصول فقہ سے خارج ہیں۔ و قولنا علی وجہ التحقيق احتراز یعنی علی وجہ التحقيق سے ہمارا مقصود علم الخلاف والجدل سے احتراز کرنا ہے کیونکہ یہ علم اگرچہ ایسے قواعد پر مشتمل ہے جو موصل الی مسائل الفقہ ہیں لیکن علی وجہ التحقيق نہیں بلکہ علی وجہ الالزام ہے اور اس سے غرض صرف الزام خصم ہوتی ہے جیسے کہ وہ قواعد جو مذکورہ فی الارشاد و المقدمہ ہیں یہ دونوں اسماء کتب ہیں صرف نکت خلافیہ کو ان پر مبتنی کیا ہے۔

قال الشارح فی التلویح قوله و علم اصول الفقہ بعد ما تقرّر یعنی جب یہ متقرر اور ثابت ہو چکا ہے کہ اصول فقہ علم مخصوص کا لقب ہے تو اس وقت لفظ علم کو اصول الفقہ کی طرف مضاف کر کے علم اصول الفقہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ صرف اصول الفقہ کہہ دینا کافی تھا الا ان ہاں مگر یہ کہ مقصود زیادہ بیان اور زیادہ توضیح ہو تو اس وضاحت کی خاطر کہ اصول الفقہ ایک علم ہے اس لئے اضافت کر دی جیسے شجر الاراک لفظ اراک پہلو کے درخت کو کہتے ہیں لہذا شجر کے مضاف کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر بقصد زیادہ توضیح اضافت کر دی گئی ہے۔ القاعدة حکم کلی چونکہ لفظ القواعد جمع تھی للقاعدہ اس لئے قاعدہ کی تعریف کی اور کہا ایک حکم کلی جو اپنے جمیع جزئیات پر منطبق ہو اور بوقت ضرورت ان جزئیات کے احکام اس حکم کلی سے معلوم کئے جا سکیں جیسے کل حکم دل علیہ القیاس فقہ ثبات اس کے ساتھ جمیع احکام قیاسی کا ثبوت حاصل ہو سکتا ہے مثلاً کہا جائے گا ہذا حکم دل علیہ القیاس کلما

دل علیہ القیاس فہو ثابت تو نتیجہ ہوگا ہذا الحکم ثابت و التوصل القریب مستفاد یعنی توصل کے ساتھ جو قریب کی قید لگائی ہے وہ ابھائی بار سببیت سے مستفاد ہے جو سببیت قریبہ میں ظاہر و متبادر ہے دوسرا توصل الی الفقه سے کیونکہ سبب قریب ہی موصل الی الفقه ہوتا ہے اور سبب بعید موصل الی الواسطہ ہوتا ہے اور یہی واسطہ سبب قریب ہو کر موصل الی الفقه ہوتا ہے۔

فیخرج العلم بقواعد العربیۃ سببیت قریبہ کے ساتھ علم بقواعد العربیۃ وقواعد الکلام خارج ہو جائیں گے کیونکہ یہ دونوں مبادی ہیں برائے اصول فقہ اور ان کے ساتھ توصل الی الفقه توصل قریب نہیں ہے کیونکہ قواعد عربیہ کے ساتھ توصل ہوتا ہے الی معرفۃ کیفیۃ دلالة الالفاظ یعنی ان قواعد سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ الفاظ کی دلالت علی مدلولاتہا الوضعیہ کس قسم کی دلالت ہے مطابقی ہے یا تضمنی والتزامی اور پھر یہ دلالت علی سبیل الفاعلیۃ ہے یا علی سبیل المفعولیۃ وغیرہا۔ و بواسطۃ ذلک اور اسی کے واسطہ سے اقتدار علی استنباط الاحکام من الکتاب والسنتہ حاصل ہوتا۔ و کذا لک یتوصل بقواعد الکلام یعنی علم الکلام کے قواعد سے توصل الی ثبوت الکتاب والسنتہ حاصل ہوتا ہے یعنی ان قواعد کلامیہ سے کتاب اللہ کا کتاب اللہ ہونا اور سنتہ کا سنتہ رسول ہونا اور ان کے صدق کا وجوب حاصل ہوتا جو علم الکلام کے مطابق عقائد نہیں رکھتا تو وہ کتاب اللہ کو اور سنتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلیم نہیں کرے گا اور نہ ان کے صدق کا قائل ہوگا تو علم الکلام سے ان کا ثبوت حاصل ہوا پھر اس کے بعد ان کے ذریعہ توصل الی الفقه ہوگا تو یہ توصل قریب نہ ہوا بلکہ بعید ہوا و التحقیق فی ہذا المقام حاصل تحقیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عبت اور سدئی یعنی مہمل پیدا نہیں فرمایا کہ اس کے اعمال و افعال کے ساتھ کوئی حکم تعلق نہ پکڑے بلکہ انسان کے ہر اعمال کے ساتھ شارع کی جانب سے کوئی نہ کوئی حکم از قسم وجوب و ندب حرمت و کراہت وغیرہ میں سے تعلق پکڑتا ہے اور یہ حکم معلق اور وابستہ ہوتا ہے اپنی مخصوص دلیل کے ساتھ تاکہ اس سے بوقت حاجت کے استنباط کیا جائے اور اس حکم پر اس کے مناسبات کو قیاس کیا جاسکے اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب انسان کے ہر عمل کے ساتھ شارع کی جانب سے کوئی نہ کوئی حکم متعلق ہے اور اپنی دلیل کے ساتھ وابستہ ہے تو جمیع احکام حاصل ہو گئے تو پھر لیستنبط و یقاس کی کیا ضرورت ہے تو اس اشکال کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ عبارت میں تقدیر ہے اور لیستنبط تعلیل المقدر اصل یوں ہے صرح ببعض ذلک الحکم لیستنبط عند الحاجة من دلیلہ و یقاس علی ذلک المصرح بہ ماینا سہ۔ دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ بنائے اشکال یہ ہے کہ اس عبارت سے یہ وہم کیا گیا ہے کہ

جميع احكام کا حصول بالفعل مراد ہے حالانکہ یوں نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ شارع کی جانب سے انسان کے ہر عمل کے ساتھ نفس الامر میں کوئی نہ کوئی حکم متعلق ضرور ہے جو اپنی دلیل مخصوص از قسم نص و اجماع کے ساتھ وابستہ ہے تاکہ جب حاجت پیش آئے توفیقہ ان احکام کو ان دلائل ثلثہ کتاب، سنت اور اجماع سے اخذ کر سکے اگر ان اصول ثلثہ میں نہ ملے تو پھر ان کو مناسبات پر قیاس کر کے حاصل کر سکے اور اس مراد پر کوئی اشکال وارد نہیں ہو سکتا۔

لتعذر الاحاطة به علة ہے و یقاس علی ذلک ما یناسبہ کی حاصل یہ ہے کہ تمام احکام الی یوم الیقام کے بصورت منصوص ہونے کے موجود اور حاصل نہیں ہو سکتے تھے لتعذر الاحاطة بجمع الجزئیات اس لئے ایک اصول شریعتہ قیاس کو قرار دیا گیا تاکہ بوقت ضرورت یہ مسائل قیاسیہ حاصل ہو سکیں۔

فحصلت قضایا موضوعاتہا ان ینتفع بہ علی قولہ ان الانسان لم یخلق عبثاً یعنی جب انسان کے ہر عمل اور فعل کے ساتھ کوئی نہ کوئی حکم از جانب شارع متعلق ہے تو اس صورت میں ایسے قضایا حاصل ہوئے جن کے موضوع افعال مکلفین ہوئے اور محمول احکام شارع علی التفصیل مثلاً الصلوٰۃ واجبة۔ الحج واجب۔ الزنا حرام وغیرہ اھمی الغلہ بھا ای باحکام الشارع المحاصل من تلافی الادلة یہ صفت علم ہے یعنی ایسا علم بالاحکام جو حاصل من الادلہ ہے اس کا نام فقہ رکھا گیا نحو نظر وافی تفاصیل الادلۃ ان ینظر فقہ کی ضرورت کے لئے تہمید اور وجہ احتیاج ہے یعنی پھر علماء نے ادلہ اور احکام کے تفصیلات کی طرف نظر والتفات کی اور انہیں خصوص سے عموم کی طرف لے گئے تو تمام ادلہ تفصیلیہ کا رجوع الی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس انہوں نے پایا اور احکام کا رجوع الی الوجوب والندب والاباحۃ والحرمۃ والکراہۃ وتأملوا اور انہوں نے غور فرمایا کہ ان ادلہ کے ساتھ ان احکام پر طریق استدلال کیسے ہو اور اس کی کیفیت کیا ہوگی اور یہ نگاہ اجمالاً تھی اور تفصیلی احکام اور تفصیلی ادلہ کی طرف ان کی توجہ نہیں تھی الا یہ کہ کہیں مثال کے طور پر تفصیلی دلیل ذکر کر دیں تو اور بات ہے مثلاً کہا جائے گا الامر للوجوب اور شریعت میں جتنی اوامر احکام ہیں ان کی تفصیل پیش نہیں کی جائے گی مگر بطور مثال کے مثلاً یوں کہہ دیں کہ صلوٰۃ واجب ہے کیونکہ اس کے لئے اللہ تعالیٰ کا امر اقیما الصلوٰۃ وارد ہے تو یہ تفصیل بطور مثال کے ہے۔

فحصل لہم قضایا کلیۃ ان ینظر وتامل کے بعد ان کے لئے کچھ قضایا کلیہ حاصل ہوئے جو ان احکام پر ان ادلہ کے ساتھ اجمالاً استدلال کرنے کی کیفیت کے ساتھ متعلق تھے اور بیان طرق اور بیان شرائط بھی کیا گیا اور ان قضایا میں سے ہر ایک قضیہ وقانون کے ساتھ بہت سے

احکام جزئیہ کے استنباط از ادلہ تفصیلیہ تک رسائی حاصل ہو سکتی تھی پھر ان تمام امور کو ضبط کر کے تدوین کی اور ان کے ساتھ لواحق اور متمات و بیان اختلافات جو مناسب و لائق تھا ان کا اضافہ کیا اب ان قضایا کلیہ مذکورہ کے ساتھ جو علم متعلق ہے اس کا نام اصول فقہ رکھا فصار ای اصول الفقہ عبارتہ عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقہ اور لفظ قواعد خود شرعی قید الاجمال ہے کیونکہ قواعد کلیہ میں جزئیات تفصیلیہ کا ذکر نہیں ہوتا بلکہ اجمالاً اس کی کلیتہ میں درج ہوتی ہیں۔ زاد المصنف قید التحقيق یعنی مصنف نے علم الخلاف سے احتراز کرنے کی خاطر قید علی وجہ التحقيق کا اضافہ کیا۔ و لفاظ ان يمنع اس سے مصنف پر اس قید کے اضافہ پر اعتراض کر دیا کہ یہ تسلیم نہیں ہے کہ قواعد علم الخلاف کے ساتھ فقہ کی طرف تو وصل قریب ہے جب تو وصل قریب نہ ہوا تو یہ تو وصلاً قریباً سے خارج ہو جائے گا۔ بل انما يتوصل به الى علم الخلاف کا فائدہ عمومی بیان کر رہا ہے کہ اس کے ساتھ درحقیقت حکم مستنبط کی محافظہ یا مدافعت تک وصول ہوتا ہے اور اس کی نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف برابر درجہ کی ہے فان الجدلی یعنی جدلی انسان جو علم الخلاف کے قواعد کے ساتھ تمسک اختیار کرتا ہے یا تو وہ مجیب ہوگا تو اس صورت میں اپنی مقرر کردہ وضع کی محافظت کر رہا ہوتا ہے یا معترض ہوگا تو اس صورت میں یہ مد و ضعا یعنی مخالف کی مقرر کردہ وضع کو توڑ رہا ہوگا الا ان الفقہاء یہ اس اعتراض مذکورہ کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ چونکہ فقہاء نے اس علم الخلاف میں بہت سے مسائل فقہ میں کلام کی ہے اور اس پر بہت سے نکات خلافیہ کی بنا رکھی ہے اس لئے تو ہم پیدا ہوتا تھا کہ اس علم کو اختصاص بالفقہ ہے اس توہم کو دفع کرنے کے لئے مصنف نے علی وجہ التحقيق کی قید لگا کر اس توہم کو دفع کیا ہے۔

قال المصنف في التوضيح ونحوه بالقضايا المذكورة الخ یعنی اصول فقہ جو ان قضایا کلیہ کا علم تھا جن قضایا کے ساتھ فقہ کی طرف تو وصل قریب ہوتا تھا ان قضایا سے ہماری مراد وہ قضایا ہیں جو مسائل فقہ کی دلیل کے دو مقدموں یعنی صغری و کبری میں سے ایک مقدمہ ہوگا اور یہ مقدمہ وہی کبری دلیل ہوگا مثلاً جب آپ مسئلہ پر قیاس حملی اقرائی کی شکل اول کے ساتھ استدلال کرتے ہیں تو اس کا کبری لازمی طور پر ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا کہ قولنا ہذا الحكم ثابت یہ گویا ایک دعویٰ ہے۔ لانه حکم یدل علی ثبوتہ القیاس وکل حکم یدل علی ثبوتہ القیاس فقہو ثابت تو یہ اس دعویٰ مذکورہ کی دلیل ہے اور مقدمہ ثانیہ جو کبری ہے یہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہے۔ و اذا استدلت یعنی جب مسائل فقہ پر قیاس شرطی استثنائی سے استدلال کریں جس کی مدار ملازمات کلیہ پر ہوتی ہے

اور وجود ملزوم سے وجود لازم ثابت کیا جاتا ہے تو ملازمات کلیہ انہی اصول فقہ کے قضایا سے ہوگا  
 کہولنا هذا المحکم ثابت یہ دعویٰ ہے جس کی دلیل یہ ہے لانه کلمات القیاس علی ثبوت  
 ہذا الحکم یکن ہذا الحکم ثابتاً یہ ملازمہ کلیہ ہے جو اصول فقہ کے قضایا میں سے ہے۔ لکن القیاس دال علی ثبوت  
 ہذا الحکم یہ استثنائے وجود ملزوم کا تو نتیجہ وجود لازم آئے گا یعنی فیکون ای ہذا الحکم ثابتاً  
 واعلم انه یکن ای یعنی ممکن ہے کہ یہ قضیہ کلیہ جس کو ہم بطور کبریٰ کے یا بطور ملازمہ کلیہ کے استعمال کریں  
 ہیں بعینہا مسائل اصول فقہ میں مذکور نہ ہو لیکن کسی ایسے قضیہ کلیہ میں ضرور مندرج ہوگا جو اصول فقہ  
 میں مذکور ہوگا کہولنا کلمات القیاس علی الوجوب فی صورة النزاع یتبث الوجوب فیما یہ مقدمہ  
 اصول فقہ میں اسی تفصیل کے ساتھ مذکور نہیں ہے لیکن یہ ملازمہ کلیہ مندرج ہے اس ملازمہ کے  
 تحت کلمات القیاس علی ثبوت کل حکم ہذا ثابہ یتبث ہذا الحکم اب وجوب وحرمة وغیرہ بھی توجہاً  
 حکم میں جو کل حکم میں درج ہیں تو گویا اس کلیہ کی تفصیل یوں ہوئی کلمات القیاس علی الوجوب  
 یتبث الوجوب وکلمات القیاس علی الجواز یتبث الجواز فاللازمة التی ای اب وہ ملازمہ جو ہم نے  
 دلیل کا ایک مقدمہ بنایا تھا تو گویا وہ اصول فقہ کے مسائل میں بطریق تضمن مذکور ہوا۔

قال الشاح فی التلویح قولہ لعنی بالقضایا الكلية اعلوان المركب التام ای مرکب تام  
 جو محتمل صدق وکذب ہوتا ہے اس کے مختلف اعتبارات وحیثیات کے لحاظ سے مختلف نام ہیں شارح  
 نے وہ ذکر کرتے ہوئے کہا من حیث اشتماله علی المحکوم یعنی بایں حیثیت کہ وہ مشتمل علی الحکم ہے  
 خواہ منفی ہو یا باثبات تو اس کا نام قضیہ ہے اور بایں حیثیت کہ محتمل صدق وکذب ہے تو اسے خبر  
 کہتے ہیں اور بایں حیثیت کہ وہ افادہ حکم کرتا ہے تو اس کا نام اخبار ہے اور بایں حیثیت کہ وہ جز من  
 الدلیل ہو تو اسے مقدمہ کہتے ہیں اور بایں حیثیت کہ دلیل کے ساتھ اس کی طلب کی جاتی ہے تو اسے مطلوب  
 کہتے ہیں اور بایں حیثیت کہ وہ دلیل سے حاصل ہوتا ہے تو اسے نتیجہ کہتے ہیں اور بایں حیثیت کہ  
 وہ واقع فی العلم ہے اور اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے تو اسے مسئلہ کہتے ہیں۔ فالذات واحدة  
 ذات ایک ہے اور یہ مختلف عبارات اور آسامی جو سات تک پہنچ چکے ہیں اختلاف اعتبارات کی وجہ  
 سے ہیں۔

والمحکوم علیہ فی القضية یعنی قضیہ میں جو محکوم علیہ ہوتا ہے اسے موضوع اور  
 محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں یہ قضیہ حملیہ میں ہے اگر شرطیہ ہو تو علی الترتیب مقدم و تالی کہلاتے ہیں۔  
 اور مطلوب و نتیجہ کے موضوع کو اصغر اور محمول کو اکبر کہتے ہیں و الدلیل یتألف اور دلیل لائحہ دو



مقدموں سے مرکب ہوتی ہے ان میں سے ایک مقدمہ مشتمل علی الاصغر ہوتا ہے اسے صغریٰ کہتے ہیں دوسرا مشتمل علی الاکبر ہوتا ہے اسے کبریٰ کہتے ہیں اور یہ دونوں مقدمے ایک امر متکرر پر مشتمل ہوتے ہیں اسے اوسط کہتے ہیں یہ حد اوسط اگر محمول فی الصغریٰ اور موضوع فی الکبریٰ ہو تو اسے شکل اول کہتے ہیں اگر اس کے برعکس ہو تو شکل رابع اگر حد اوسط دونوں میں محمول ہو تو شکل ثانی اگر دونوں میں موضوع ہو تو شکل ثالث کہلاتی ہے۔ مثلاً اذا قلنا الحج واجب اور اس پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا جائے۔ لانه مامور الشارع وکل مامور الشارع فهو واجب تو نتیجہ آئے گا الحج واجب۔ اس میں الحج اصغر ہے اور لفظ واجب اکبر ہے اور لفظ مامور الشارع اوسط ہے اور الحج مامور الشارع صغریٰ ہے اور کل مامور الشارع واجب کبریٰ اور یہ دلیل شکل اول کی صورت پر ہے کیونکہ حد اوسط محمول فی الصغریٰ اور موضوع فی الکبریٰ ہے۔

فالقواعد التي يتوصل اليها من قواعد اصولية جن کے ساتھ فقہ کی طرف وصول ہوتا ہے وہ قضایا کلیہ ہیں جو کبریٰ بنتے ہیں صغریٰ کے لئے جو سہلۃ الحصول ہوتا ہے جس عمل و فعل کا حکم جاننا چاہتے ہیں اس کو موضوع بنائیے اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو اس کے لئے محمول بنائیے تو صغریٰ حاصل ہو جائے گا مثلاً حج کا حکم جاننا چاہتے ہیں تو لفظ الحج کو موضوع مامور الشارع کو الحج کے لئے محمول بنائیے تو ہو جائے گا الحج مامور الشارع واجب اس میں سے اس کا موضوع مامور الشارع کو الحج کے لئے محمول بنائیے تو ہو جائے گا الحج مامور الشارع یہ ہوا صغریٰ اور قضیہ کلیہ کو اس کے کبریٰ بنائیے جو نتیجہ ہوگا وہ مطلوبہ حکم ہوگا تو اس صورت میں مطلوب فقہی بالقوہ سے نکل کر بالفعل کی طرف آجائے گا یہی مراد ہے توصل الی الفقہ کی لکن تحصیل القاعدة فی لیکن اس قاعدہ کلیہ کا حاصل کرنا موقوف ہے احوال ادلہ اور احکام کی بحث پر اور ان کے شرائط و قیود کی تبیین پر جو قاعدہ کے کلیہ ہونے میں معتبر اور ضروری ہیں اور جو مباحث ان امور کے ساتھ متعلق ہیں یہ تمام اصول فقہ کے مطالب ہیں جو علم بالقاعدة الکلیہ کے تحت درج ہیں علی ما شرعہ المصنف بما لا مزید علیہ شارح نے یہ دلیل اقتزائی کی تفصیل کی ہے مسائل فقہیہ میں بالعموم یہی جاری ہوتی ہے اور قیاس استثنائی کا ذکر نہیں کیونکہ وہ قلیل الاستعمال ہے۔

قال المصنف فی التوضیح ثلث علوان کل دلیل من الادلة الشرعية یعنی ادلہ شرعیہ میں سے ہر ایک دلیل کے ساتھ حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ ان شرائط پر مشتمل ہوگی جن کا تذکرہ اپنے مناسب مقام میں ہے اور وہ شرائط یہ ہیں کہ دلیل منسوخ نہ ہو اور یہ کہ اس کے لئے کوئی معارض مساوی یا راجح موجود نہ ہو فیكون القیاس یعنی قیاس مجتہد ایسا ہو کہ مجتہدین سابقین میں سے

کسی کا اجتہاد اس قیاس تک پہنچا ہو اگر تمام مجتہدین کے اجماع کے ساتھ مخالف ہو تو یہ باطل ہوگا مثلاً ایک مسئلہ کے متعلق مجتہدین میں اختلاف ہوا ہے اس کے متعلق چند آراء ظاہر ہوتی ہیں تو گویا یہ اجماع مرکب ہو چکا کہ بس اس مسئلہ میں اتنا آراء ہو سکتی ہیں اب مجتہد لاحق اس مسئلہ کے متعلق اجتہاد کرتا ہے تو وہ ان آراء سابقین سے باہر نہیں جاسکتا اگر ان تمام کی مخالفت کرتا ہے تو یہ قول صحیح نہیں ہوگا لیکن یہ اس وقت ہے جب اس مسئلہ میں سابقاً اجتہاد آراء ہو چکا ہو تاکہ مخالفت اجماع سے احتراز کرے اگر اس مسئلہ کے متعلق زمان سابق میں سرے سے اجتہاد ہوا نہیں ہے یا اس میں صرف ایک مجتہد کا اجتہاد واقع ہوا ہے اس وقت میں مجتہد لاحق کے لئے اس کی مخالفت بلاشبہ جائز ہے ہذا ما قال الشارح فی التلویح۔

فالقضية المذكورة پس اصول فقہ کا قضیہ کلیہ خواہ دلیل میں بطور کبریٰ کے استعمال یا اسے ملازمہ کلیہ کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ بصورت کلیہ اس وقت صادق آسکتا ہے جب کہ ان قیود مذکورہ پر مشتمل ہو تو ان مباحث متعلقہ بھذہ القیود کا علم درحقیقت اسی قضیہ کلیہ کا علم ہے جو مسائل فقہ کی دلیل کا ایک مقدمہ یعنی کبریٰ یا ملازمہ ہوتا ہے پس یہ تمام مباحث اصول فقہ کے مسائل میں سے ہیں و قولنا یتوصل بھا یعنی اصول فقہ کی تعریف میں جو لفظ یتوصل بھا ہے ظاہر یہ ہے کہ یہ توصل مجتہد کے ساتھ مختص ہے فان المبحوث عنها فی هذا العلم ای فی علم اصول الفقہ یعنی اس علم کے اندر ان قواعد کی بحث کی جاتی ہے جن کے ساتھ مجتہد کو توصل الی الفقہ حاصل ہوتا ہے۔ فان المتوصل الی الفقہ لیس یعنی متوصل الی الفقہ مجتہد کے سوا کوئی نہیں کیونکہ فقہ احکام کے اس علم کو کہتے ہیں جو حاصل من الادلہ ہو اور دلیل المقلدان ادلہ اربعہ میں درج نہیں ہے فلہذا لو یدکر مباحث التقلید فی کتبنا ای فی کتب اصول الفقہ الحنفیة ولا ینجدان یتقال انه ای التوصل الی الفقہ یعلم المجتہد والمقلد یعنی مجتہد کے ساتھ مختص نہیں بلکہ توصل الی الفقہ مقلد کو بھی حاصل ہو سکتا ہے لیکن ادلہ اربعہ کے ساتھ تو صرف مجتہد کو توصل حاصل ہوتا ہے باقی رہا مقلد تو اس کے لئے دلیل قول مجتہد ہے مثلاً مقلد کہے گا کہ ہذا الحکم واقع عنذی لانه ادی الیہ رای ابی حنیفہ وکل ما ادی الیہ رای ابی حنیفہ واقع عنذی فالقضية الثانية یعنی کل ما ادی الیہ رای ابی حنیفہ واقع عنذی یہ بھی اصول فقہ میں سے ہو جائے گا یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے مباحث تقلید اور استفتا کا کتب اصول میں ذکر کر دیا فعلیٰ ہذا پس اس صورت میں کہ جب توصل مقلد کو بھی حاصل ہوا اور مباحث تقلید اور استفتا کتب اصول میں درج ہو گئے تو اصول فقہ کی تعریف یہ ہوگی "العلم

بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه یعنی لفظ مسائل کا اضافہ کر دیا جائے گا و لا يقال إلى الفقه کیونکہ فقہ احکام کے ایسے علم کو کہتے جو حاصل من الادلة الاربعہ ہو اور مقلد کی ایسے علم تک رسائی نہیں ہے اور ہمارا قول علی وجہ التحقيق اس کے منافی نہیں ہے کیونکہ تحقیق مقلد ہی ہے کہ وہ تقلید مجتہد کرے اور مجتہد کی رائے کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے۔

قال الشارح في التلويح قوله لا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد شارح نے اعتراض کر دیا کہ مصنف کا لا یبعد صحیح نہیں ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ احتمال بعید ہے کیونکہ توصل کو عام کر کے شامل للمجتہد والمقلد کرنا لم یذہب الیہ احد یعنی کسی ایک کا مذہب نہیں ہے باقی رہے وہ حضرات جنہوں نے کتب اصول میں مباحث تقلید کا تعرض کیا ہے تو وہ مصرح ہیں کہ بحث تقلید بمقابلہ اجتہاد ہے نہ اس لئے کہ یہ مباحث اصول فقہ میں سے ہیں۔ شارح کا یہ اعتراض مصنف پر وارد نہیں ہو سکتا مصنف کا قول لا یبعد دال ہے کہ مصنف کے نزدیک یہ قول مرضی اور پسندیدہ نہیں ہے اور اس کی پہلی عبارت ”ان الظاهر بذاتہ یخص المجتہد“ صاف دال ہے کہ یہ احتمال ثانی خلاف ظاہر اور خلاف ظاہر ہمیشہ بعید ہوتا ہے ولہذا قال صاحب التلويح لما عثر الاستاذ اى صاحب التلويح على هذه الدقیقة امر باخراج هذا الایراد من شرح۔

قوله ولا يقال إلى الفقه لان الإ چونکہ مقلد قواعد اصول فقہ کے ساتھ مسائل فقہ تک پہنچتا ہے لا إلى الفقه کیونکہ فقہ علم بالاحکام کا نام ہے بشرطیکہ یہ علم حاصل من الادلة الاربعہ ہو اور علم مقلد حاصل من الادلة الاربعہ نہیں۔

قال المصنف في التوضيح هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر إلى الدليل قضیه کلیہ کے متعلق جو تفصیل ہم نے ذکر کی وہ بلحاظ دلیل کے تھی فاما بالنظر إلى المدلول یعنی بنظر مدلول قضیه کلیہ کا اثبات اس وقت ممکن ہے جب انواع احکام کی معرفت حاصل ہو اور اس کی معرفت ہو کہ کس قسم کا حکم کس نوع اول سے حاصل ہوتا ہے اور یہ خصوصیت ناشی من الحكم ہوتی ہے یعنی خصوصیت حکم کی بنا پر خصوصیت دلیل کا فیصلہ ہوتا ہے مثلاً ایک شئی کسی حکم کے لئے علت ہونا یہ ایک ایسا حکم ہے قیاس اس کا اثبات نہیں بلکہ یہ صرف نص کے ساتھ ہوگا ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم بہ اور وہ فعل مکلف ہے مثلاً اس فعل کا عبادت ہونا عقوبت ہونا اور اس جیسی اشیاء یہ بھی اس قضیہ کی کلیہ میں درج ہیں کیونکہ احکام افعال مکلفین کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہو جاتے ہیں فان العقوبات لا يمكن ايجابها ای اثباتها بالقیاس ثم المباحث المتعلقة بالحکم

علیہ اور وہ خود مکلف ہے۔ یعنی وہ مباحث جو خود مکلف انسان کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً اس کی اہلیت کی معرفت اور ان عوارض کی بحث جو اس اہلیت پر طاری ہو جاتے ہیں خواہ یہ عوارض سماویہ ہوں جن میں انسان کے فعل اور اکتساب کو دخل نہیں ہوتا یا مکتبہ ہوں جن کے اندر انسانی عمل و اکتساب کو دخل ہوتا ہے یہ تمام مباحث اس قضیہ کلیہ کے تحت درج ہیں کیونکہ محکوم علیہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے احکام میں اختلاف واقع ہو جاتا اور اسی طرح وجود عوارض اور عدم عوارض کے لحاظ سے بھی احکام مختلف ہو جاتے ہیں لہذا یہ تمام مباحث قضیہ کلیہ کے ساتھ متعلق۔

فیکون ترکیب الدلیل یعنی مسائل فقہ کے اثبات پر شکل اول کے ساتھ جب استدلال کریں گے تو ان تمام مباحث کو پیش نظر رکھنا ہوگا تو ترکیب دلیل اس طرح ہوگی۔ هذا المحکوم ثابت یہ دعویٰ ہے دلیل اس کی یوں ہوگی لانہ حکم هذا شانہ یہ انواع حکم کی طرف اشارہ ہے متعلق بفعل هذا شانہ یہ مباحث متعلق بالمحکوم بہ یعنی فعل مکلف کی طرف اشارہ مثلاً اس کا عبادت ہونا هذا الفعل صادر من مکلف هذا شانہ یہ اہلیت مکلف کی طرف اشارہ ہے ولہذا يوجد العوارض الخ یہ عوارض طاریہ کی نفی کی جارہی ہے ویدل علی ثبوت هذا المحکوم یہ نوع دلیل کا تعین ہے هذا هو الصغری یعنی یہاں تک صغری مکمل ہوا ہے۔

ثم الکبریٰ یعنی کبریٰ دلیل کا یوں ہوگا کل حکم موصوف الخ تو نتیجہ ہوگا هذا الحكم ثابت فہذا القضية الاحیوۃ یعنی جو کبریٰ ہے اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے و بطریق الملازمۃ یعنی اگر بطریق ملازمہ یعنی قیاس استثنائی کے طور پر استدلال کریں تو یوں ہوگا کما وجد قیاس موصوف الخ اور بطور استثناء کے کہیں گے لکنہ وجد القیاس الموصوف الخ تو نتیجہ یثبت هذا الحكم آئے گا تو کما وجد سے جو ملازمہ پیش کیا گیا ہے یہ مسائل اصول فقہ سے ہے اور یہی مراد ہے توصل قریب سے یعنی اصول فقہ کا قضیہ ہماری دلیل کا ایک مقدمہ ہو جائے۔ فعلوان جمیع المباحث الخ یعنی یہ تمام مباحث مذکورہ مقدمہ اس قضیہ کلیہ کے تحت درج ہیں جو دلیل کے لئے ایک مقدمہ بنتا ہے یعنی کبریٰ یا ملازمہ کلیہ تو جب یہ مباحث مذکورہ بعض متعلق بالدلیل اور بعض بالحکم ہیں تو معلوم ہوا کہ اس علم میں یعنی اصول فقہ میں ادلہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

من حیث ان الاولی ای الادلہ مثبتۃ للثانیۃ ای للاحكام تو بعض مباحث ناشی من الادلہ ہوں گے اور بعض من الاحکام تو جب ادلہ اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوئی تو معلوم

ہو کہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں ادلہ سے بحیثیت مثبت للاحکام اور احکام سے بایں حیثیت کہ ثابت بالادلہ ہیں سے بحث کی جائے گی۔ فیبحث فیہ عن احوال الادلۃ المذكورۃ وما یتعلق بہا یہ اصول فقہ کی حد و تعریف پر تفریع ہے لہذا فیبحث کی فامتعلق بالحد والتعریف ہوگی۔

وما یتعلق بہا عطف علی الادلۃ یعنی وما یتعلق کا عطف الادلہ پر ہے اور بھائی ضمیر راجع الی الادلۃ ہوگی اور اس ما یتعلق بالادلہ سے مراد وہ ادلہ ہیں جو مختلف فیہا ہیں جیسے استصحاب اور استحسان اور ادلہ مقلدہ و مستفتی و ایضا ما یتعلق الخ یعنی وہ اشیاء جو ادلہ اربعہ سے متعلق ہیں اور ان کو مثبت للحکم ہونے میں دخل ہے جیسے بحث عن الاجتہاد وغیرہ ان سے بھی بحث کی جائے گی۔ واعلم ان العوارض الذاتیۃ الخ یہاں سے ادلہ کے عوارض معجوزہ اور ان کی کیفیت بحث کی تعیین اور تفصیل کرنا چاہتا ہے۔ ثلثۃ اقسام یعنی ادلہ کے عوارض ذاتیہ تین قسم ہیں ایک قسم وہ عوارض ذاتیہ ہیں جو ہمارے اس فن میں معجوزہ عنہا ہوتے ہیں اور یہ ہیں ادلہ کا مثبت للاحکام ہونا یعنی ادلہ کا عارض ہوا ثباتاً للاحکام و عنہا ما یستلزم الخ یہ عوارض کی دوسری قسم ہے یعنی یہ وہ عوارض ہیں جن سے اس فن میں بحث تو نہیں کی جاتی لیکن عوارض معجوزہ عنہا کے لحوق میں انہیں دخل ہوتا ہے جیسے ادلہ کا عام ہونا اور مشترک و خبر واحد ہونا۔ ومنہا ما لیس کذلک یہ عوارض کی قسم ثالثہ ہے یعنی ایسے عوارض ہیں کہ نہ تو خود معجوزہ عنہا ہیں اور نہ معجوزہ عنہا کے لحوق میں انہیں مداخلت ہے جیسے دلیل کا قدیم یا حادث ہونا۔

فالقسم الاول یہ طریق بحث کی توضیح ہے یعنی عوارض کی قسم اول محمول نہیں گئے ان قضایا میں جو ہمارے فن کے لئے وہ مسائل ہیں۔

والقسم الثانی یعنی عوارض کا قسم ثانی ان قضایا مذکورہ کے موضوع کے لئے اوصاف و قیود نہیں گئے جیسے الخیر الذی یرویہ واحد یوجب غلبۃ الظن تو الخیر موضوع ہے اور الذی یرویہ اس کی صفت اور قید ہے اور یہ قسم ثانی کبھی قضایا مذکورہ میں موضوع بن جائیں گے جیسے العام یوجب الحکم قطعاً اور کبھی محمول بن جائیں گے جیسے النکرۃ فی موضع أنفق عامہ و کذلک الاعراض الذاتیۃ للحکم ثلثۃ اقسام ایضاً یعنی حکم کے اعراض ذاتیہ بھی تین قسم ہیں الاول ما یکون یعنی پہلی قسم اعراض کی وہ ہے جو اس فن میں معجوزہ عنہا ہیں کہ ان کی بحث کی جاتی ہے و هو کون الحکم یعنی حکم کا کہ ادلہ مذکورہ سے ثابت ہونا و الثانی اور دوسری قسم عوارض حکم کی وہ ہے جنہیں معجوزہ عنہا عوارض

لحق میں دخل ہے جیسے حکم کا متعلق بفعل بالغ ہونا یا بفعل صبی ہونا اور اس جیسی اشیاء حکم کا عباد ہونا یا عقوبت ہونا۔ و الثالث ما لا يكون یعنی تیسری قسم وہ ہے جو نہ خود مبجوت عنہا ہے اور نہ مبجوت عنہا کے لحق میں انہیں دخل ہے۔

الاول پہلی قسم عوارض حکم کی محمول ہوں گی ان قضایا کلیہ جو اس علم کے لئے وہ مسائل ہیں۔  
و الثاني اور قسم ثانی موضوع قضایا کی اوصاف اور قیود بنیں گے اور کبھی خود موضوع بنیں گے اور کبھی محمول کفو لنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد یہ موضوع قضیہ کے لئے وصف اور قید ہونے کی مثال ہے العقوبة لا يثبت الا في موضوع قضیه ہونے کی مثال ہے زكاة الصبي عبادة یہ محمول قضیہ ہونے کی مثال ہے۔ و اما الثالث من القسمين یعنی عوارض ادلہ اور عوارض حکم ان دونوں کی قسم ثالث فمعمول یعنی وہ بالکل ہمارے اس علم کے مباحث اور مسائل مجاہد ہیں ان کی بحث بالکل نہیں کی جائے گی۔

قال الشارح في التلويح قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد مصنف في توصل الى الفقه کے اندر تعلیم کرتے ہوئے کہا کہ یہ بعید نہیں ہے کہ مجتہد اور مقلد دونوں کے لئے توصل ہو تو اس پر شارح نے یہ اعتراض کر دیا کہ الظاهر انه بعيد یعنی یہ تعلیم کہ مجتہد اور مقلد دونوں کے لئے توصل کا قول کرنا بعید ہے اذ لم يذهب اليه اى الى هذا التعميم در حقيقت مصنف پر یہ اعتراض واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ مصنف نے احتمال اول کو ظاہر قرار دیا ہے اور یہ احتمال ثانی خلاف ظاہر ہے جس کا مصنف کو خود اعتراف ہے اور خلاف ظاہر احتمال کو بدرجہ احتمال پیش کر دینا قابل اعتراض نہیں ہے۔ والمتعرضون لمباحث التقليد یہ جواب ہے اس اعتراض کا کہ جب اس تعلیم کی طرف کوئی بھی نہیں گیا تو پھر کتب اصول مباحث تقلید کا ذکر کیوں ہے تو اس کا جواب دیا کہ جن حضرات نے اپنی کتب میں ان مباحث کا تعرض کیا ہے ان سے تصریح موجود ہے کہ ان مباحث کا وقوع بمقابلہ اجتہاد ہے نہ بایں حیثیت کہ یہ مباحث فن ہیں۔

قوله علمه انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الخ مصنف نے فرمایا کہ اس علم میں ادلہ اور احکام سے بحث کی جائے گی تو شارح یعنی عن احوالہا کہہ کر حذف مضاف کی طرف اشارہ کیا کیونکہ ادلہ اور احکام اس علم کے لئے موضوع ہیں اور کوئی فن اپنے موضوع کے نفس اور ذات سے بحث نہیں کرتا بلکہ موضوع کے احوال و عوارض سے بحث کرتا ہے لہذا مصنف کی مراد بھی عن احوال الادلہ والاحکام ہے اور حذف مضاف عبارت قوم میں شائع اور ذائع ہے باوجود محذوف ہونے کے معنی

مراد ہوتا ہے قولاہ فموضوع هذا العلم موضوع علم اس شئی کو کہا جاتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے عوارض جمع ہے عرض کی والمراد بالعرض ہہنا یہ مطلق عرض کی تعریف ہے خواہ ذاتی ہو یا عرض غریب ہو خلاصہ تعریف یہ کہ عرض شئی سے مراد وہ امر ہے جو حقیقت شئی خارج ہو اور اس پر محمول ہو یعنی الخارج المحمول والعرض الذاتی اور عرض ذاتی سے مراد ایسا عرض ہے جس کے لئے خود ذات شئی منشاء بنے یعنی اس شئی کو لذاتہ بلا واسطہ عارض ولاحق ہو کالادراک للانسان انسان کی ذات کو ادراک براہ راست اور بلا واسطہ لاحق ہوتا ہے لہذا یہ انسان کے لئے عرض ذاتی ہے یہ عرض ذاتی کا قسم اول ہے او بواسطہ امر یساویہ یہ عرض ذاتی کا دوسرا قسم ہے یعنی وہ عرض جو شئی کو بواسطہ ایسے امر کے لاحق ہو جو شئی معروض کا مساوی النسبت ہے کالضحک للانسان ضحک انسان کو بواسطہ متعجب ہونے کے عارض اور لاحق ہوتا ہے اور متعجب مساوی للانسان ہے لان کل انسان متعجب وكل متعجب انسان او بواسطہ امر اعمومندہ یہ عرض ذاتی کا قسم ثالث یعنی ایسا عرض جو شئی کو بواسطہ ایسے امر کے لاحق ہو جو ہے تو اعم من الشئی لیکن یہ عام داخل فی حقیقۃ الشئی ہے۔

کالتحرک للانسان تحرک انسان کو بواسطہ حیوان ہونے کے لاحق ہوتا ہے اور حیوان انسان سے عام ہے اور اس کی حقیقت میں داخل ہے لان الانسان حیوان ناطق تو یہ اقسام ثلثہ عرض ذاتی کہلاتے ہیں ان کے علاوہ اعراض غریبہ علم میں موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے والمراد بالبحث یعنی اعراض ذاتیہ سے بحث کرنے سے مراد یہ ہے کہ ان اعراض کو مسائل میں بطور محمول کے استعمال کریں گے جب یہ محمول ہوئے تو ان کا موضوع مسئلہ کیا ہوگا شارح نے اس کی تفصیل کی اور موضوع مسئلہ کے اربعہ اقسام بیان فرمائے۔ پہلا حملہا علی موضوع العلم یعنی عوارض ذاتیہ کا حمل خود موضوع پر کیا جائے گا حاصل یہ کہ مسئلہ میں محمول عرض ذاتی ہوگا اور موضوع مسئلہ خود موضوع علم پر ہوگا جیسے الكتاب یتثبت بالحکم قطعاً تو اثبات حکم ادلہ کے عوارض سے ہے تو اس کو بقرینہ محمول بنایا گیا ہے اور الكتاب کو موضوع ای علی انواعہ یہ دوسرا قسم ہے یعنی عرض ذاتی کو موضوع فن کے کسی نوع پر حمل کر کے محمول بنایا جائے گا کقولنا الامر یفید الوجوب الامر کتاب کا ایک نوع ہے اور یفید الوجوب عرض ذاتی ہے جو کہ محمول ہے او علی اعراضہ الذاتیہ یہ تیسرا قسم ہے یعنی عرض ذاتی کو موضوع فن کے عرض ذاتی پر حمل کر کے محمول بنایا جائے گا۔

کقولنا العام یفید القطع اس میں یفید القطع جو دلیل کا عرض ذاتی ہے اس کا حمل ہو رہا ہے العام پر اور عموم بھی عرض ذاتی ہے اعلیٰ انواع اعراضہ یہ چوتھا قسم ہے یعنی عرض ذاتی کا حمل عرض ذاتی کے نوع پر ہوگا کقولنا العام الذی خص منه البعض یفید الظن اس میں یفید الظن کا عرض ذاتی محمول ہو رہا ہے عام مخصوص البعض پر جو مطلق عام کا ایک نوع ہے جمیع مباحث اصول الفقہ یعنی اصول فقہ کے تمام مباحث اس طرف راجع ہیں کہ ادلہ اور احکام کے اعراض ذاتیہ کو ان کے لئے ثابت کیا جائے گا۔ من حیث اثبات الادلہ یعنی بایں حیثیت کہ ادلہ مثبتہ للاحکام ہیں اور احکام بایں حیثیت کہ وہ ثابت بالادلہ ہیں یعنی ادلہ کا کام اثبات ہے اور احکام کا ثبوت بمعنی ان جمیع محمولات یعنی اس فن کے تمام محمولات مسائل از قبیلہ اثبات اور از قبیلہ ثبوت ہوں گے اور وہ بھی جن کو اس اثبات و ثبوت میں دخل ہے اور اس بارے میں نافع ہیں وہ بھی محمول مسائل ہوں گے فیکون موضوعہ تو اس فن کا موضوع ادلہ اور احکام ہوں گے ادلہ بایں حیثیت کہ یہ اثبات للاحکام کرتی ہیں اور احکام بایں حیثیت کہ یہ ثابت بالادلہ ہوتے ہیں۔

فان قلت فما بالہم حاصل اس سوال کا یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ اجماع اور قیاس کا مثبتہ للاحکام ہونا اس کو اصول فقہ کے مسائل میں درج کر کے اس سے بحث کرتے ہیں کتاب اللہ اور سنت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اثبات للاحکام اس کو نہ مسائل میں درج کرتے ہیں نہ اس سے بحث کرتے ہیں قلت حاصل جواب یہ کہ فن میں مقصود اصلی کسبیات ہوتے ہیں یعنی وہ مسائل جو کسی اور نظری ہوں اور ثبوت میں محتاج بطرف دلیل ہوں اور بدیہی امور و مسائل مقاصد فن میں داخل نہیں ہوتے چونکہ کتاب و سنت کا حجت ہونا اصولی کی نگاہ میں بمنزلہ بدیہیات کے ہے جو کہ علم الکلام میں متقرر اور ثابت ہو چکا ہے اور شہرت بین الانام اختیار کر چکا ہے اس لئے اس کو اصول فقہ کے مسائل مجعوثہ میں درج نہیں کیا گیا۔ بخلاف الاجماع و القیاس کہ ان کا حجت مثبتہ للاحکام ہونا بدیہی نہیں تھا اس لئے اس کو مسائل مجعوثہ میں درج کر لیا گیا ہے اور اسی طرح کتاب اللہ کی قرآنہ شاذہ اور سنت میں سے خبر واحد کا مثبتہ للاحکام ہونا چونکہ بدیہی نہیں تھا اس لئے اصولی حضرات نے اس مسئلہ کے ساتھ تعرض کیا ہے اور اس کی بحث بھی کی ہے۔ قولہ و اما الثالث یعنی تیسرے قسم کے عوارض خواہ ادلہ کے ہوں یا احکام کے جو مجعوثہ عنہا فی ہذا العلم نہیں اور نہ ان کو مجعوثہ عنہا کے لحوق میں کوئی دخل ہے وہ ہمارے اس



علم سے بالکل الگ ہیں ان سے بحث نہیں کی جائے گی جیسے امکان قدم و حدوث بسیط و مرکب ہونا دلیل کا جملہ اسمیہ و فعلیہ ہونا اور اس کے مفردات کا ثلاثی اور رباعی ہونا۔ معرب اور مبني ہونا جن کو نہ دخل فی الاثبات نہ فی الثبوت ایسے عوارضات اصول فقہ میں زیر بحث نہیں آئیں گے کیونکہ یہ ہمارے فن کے ساتھ متعلق نہیں ہیں جیسے سباز جو لکڑی کا کام کرتا تو وہ لکڑی کی سختی اور نرم ہونا اور اس کا پتلا موٹا ہونا پیڑھا ہونا اور سیدھا ہونا ان امور کی طرف تو نگاہ کرتا ہے کیونکہ یہ امور اس کی صنعت کے ساتھ متعلق ہیں اور جو امور اس کی صنعت کے ساتھ متعلق نہیں ہیں مثلاً لکڑی کا ممکن ہونا اور اس کا حادث ہونا اور مرکب و بسیط ہونا ان امور کی طرف وہ بالکل توجہ نہیں کرتا۔

قال المصنف فی التوضیح و یلیق ب۔ البحث عما یثبت بهذه الادلة وهو المحکوم عما یتعلق به مصنف نے اس عبارت کی تحلیل کرتے ہوئے کہا کہ یلیق بہ میں جو ضمیر مجرور ہے وہ راجع الی البحث ہے جس پر لفظ فیبحث دال ہے و قوله عما یثبت اس لفظ ملے سے پہلے تقدیر مضاف ہے مراد عن احوال ما یثبت اور ما یثبت سے مراد حکم ہے تو گویا عن احوال الحكم ہوا عما یتعلق بہ میں ضمیر مجرور بسوئے حکم راجع یعنی وہ اشیا جو متعلق بالحکم ہیں وہو الحاکم یعنی متعلقات حکم یہ ہیں حاکم۔ محکوم بہ۔ محکوم علیہ۔ اعلم ان قوله و یلیق بہ یحتمل امرین یعنی بحث حکم کو جو بحث ادلہ کے ساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے یہ دو معانی کا محتمل ہے

احدھما ان یراد الخ ایک مراد تو اس کی یہ ہو سکتی ہے کہ مباحث حکم کو مباحث ادلہ کے بعد ذکر کیا جائے کیونکہ ایک تو دلیل مقدم بالذات ہوتی ہے نسبت حکم کے دوسرا یہ کہ اصول فقہ میں بحث ادلہ زیادہ اہم ہے نسبت بحث احکام کے لہذا مباحث ادلہ کو مقدم کرنا چاہیے اور مباحث احکام اس سے مؤخر ہوں علی ان موضوع ۱۶ یعنی اس فن کا موضوع دونوں ہیں یعنی ادلہ اور احکام دونوں موضوع فن ہے البتہ مباحث حکم کو ملحق اور مؤخر ہونا چاہیے تو یلیق سے مراد صرف تاخیر البحث ہوگی۔ والثانی یہ دوسرا احتمال ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس علم کا موضوع تو صرف ادلہ ہیں احکام موضوع فن نہیں ہیں البتہ احکام سے بحث کی جاتی ہے بایں حیثیت کہ یہ اس علم اصول فقہ کے الحاقی اور تبعی مباحث ہیں مقصود اصلی نہیں ہیں کیونکہ اصول فقہ ادلہ فقہ کو کہا جاتا لیکن مراد ہوتی ہے علم بالادلہ بایں حیثیت کہ یہ مثبت للاحکام ہیں تو مقصود اصلی علم بالادلہ ہوگا اور وہ مباحث جو ناشیہ عن الحكم اور متعلقات حکم یہ اس علم کے مقاصد سے خارج ہوں گے اور ان کا ذکر صرف اس لحاظ سے ہوگا کہ مسائل فن کے یہ توابع اور لواحق ہیں اور اس قسم کے مسائل ہیں بھی قلیل التعداد کما ان موضوع

المنطق یہ احتمال ثانی کی نظیر ہے یعنی جیسے منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں بایں حیثیت کہ یہ موصل الی تصویر و تصدیق ہیں تو موضوع منطق موصل تصویری اور موصل تصدیقی ہوا اس لئے منطق کے بیشتر مسائل احوال موصل کے متعلق ہیں لیکن علی سبیل الندرۃ والقلۃ تصور موصل الیہ کی بحث کی جاتی ہے مثلاً یہ کہ ماہیات قابل حد میں تو اس قسم کی بحث مقاصد فن سے نہیں ہوتی بلکہ صرف تبعاً ذکر کی جاتی ہے اسی طرح اصول فقہ میں حکم کی بحث صرف تبعاً ہے بعض کتب اصول میں مباحث حکم کو اصول فقہ کے مباحث سے شمار نہیں کیا گیا۔

ولکن المصیح هو الاحتمال الاول یعنی یہ کہ حکم بھی موضوع فن ہے اور اس کے مباحث اصول فقہ کے مقصودہ مباحث میں درج ہیں لیکن مباحث حکم مباحث ادلہ سے مؤخر ہیں گے فان ارید بالحکم یعنی حکم سے مراد اگر خطاب اللہ المتعلق الخ ہے تو پھر یہ قدیم ہے اور اس کا ثبوت من الادلہ ہونا اس کے حدوث کو چاہتے ہیں تو مراد ثبوت الحکم سے ثبوت علمنا بالحکم ہوگا اور ہمارا علم بالحکم ادلہ سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ خود حکم کیونکہ حکم تو قدیم ہے اور اگر حکم سے مراد خطاب نہ ہو بلکہ اثر خطاب ہو یعنی وجوب و حرمت وغیرہ تو پھر اس کا ثبوت بعض ادلہ سے یعنی کتاب۔ سنت۔ اجماع سے تو صحیح ہے لیکن قیاس کے ساتھ درست نہیں ہوگا کیونکہ قیاس مثبت للوجوب نہیں ہے بلکہ قیاس کے ساتھ وجوب کا غلبہ ظن ثابت ہوتا ہے جیسے کہا گیا ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے تو مراد بالاثبات غلبہ ظن کا اثبات ہوگا۔ وان نقش یعنی اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز آرہی ہے کیونکہ لفظ ایک ہے اثبات الادلہ للاحكام تو اسی لفظ اثبات سے بعض ادلہ میں اثبات العلم بالحکم مراد لیا اور بعض میں اثبات غلبہ الظن بالحکم مراد لیا گیا اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز صحیح نہیں ہے۔ فقہوں سے جواب دیدیا کہ تمام ادلہ کے اندر اثبات سے مراد اثبات العلم لنا واثبات غلبہ الظن لنا ہے یعنی اس وقت علم سے مراد مطلق ادراک ہوگا خواہ جازم ہو یا راجح تو اس لحاظ سے لفظ علم قطعی اور ظنی دونوں کو شامل ہو جائے گا۔

قال الشارح فی التلویح قولہ کما ان موضوع المنطق الخ یعنی جیسے موضوع منطق تصورات و تصدیقات ہیں بایں حیثیت کہ یہ موصل ہیں تو منطق میں مقصودہ مباحث احوال موصل یا ان امور کے احوال جن کو دخل فی الایصال ہے جیسے تصورات میں احوال تصور سے بحث کی جاتی ہے کہ یہ حد ہے اور یہ رسم ہے جو کہ ایصال الی التصور کرتی ہے یہ خود احوال موصل کی بحث ہوتی یا منطق میں یہ بحث کی جاتی ہے یہ جنس ہے یا فصل و خاصہ تو جنس و فصل سے ترکیب حد ہوتی ہے اور خاصہ رسم کے حاصل

کرنے میں کام دیتا ہے تو یہ ایسے مباحث ہیں کہ جنہیں دخل فی الایصال ہے اور اسی طرح تصدیقات میں احوال تصدیق سے بحث کی جاتی ہے بایں حیثیت کہ یہ حجت ہے جو مجہول تصدیقی کی طرف موصل ہے یا یہ بحث کی جاتی ہے کہ یہ قضیہ ہے یہ عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہے ان سے حجت کی تالیف و ترکیب ہوتی ہے بہر حال منطق کے جمیع مباحث راجع ہیں احوال موصل کی طرف یا ان امور کے احوال کی طرف جنہیں دخل فی الایصال ہے اور کبھی احوال موصل الیہ سے تبعاً بحث کی جاتی ہے لیکن یہ مقاصد فن اور مسائل فن سے نہیں ہوتے مثلاً جیسے یہ بحث کی جاتی ہے کہ اگر ماہیت بسیط ہو تو اس کی حد نہیں ہو سکتی اگر مرکب من الجنس والفصل ہو تو اس کی حد کی جائے گی اگر اس کے لئے خاصہ لازمہ بینہ ہو تو رسم ہوگی والا فلا یہ تمام مباحث بالتبع ہیں نہ بالقصد۔

و یشکن ان یجعل یہ ان مقاصد تبعیہ کو مقاصد اصلیہ میں داخل کرنے کی توجیہ ہے حاصل یہ کہ ان مباحث کو راجع الی احوال الموصل کیا جاسکتا ہے یوں کہا جائے کہ مراد یہ ہے کہ حد موصل الی المركب ہوگی نہ الی البسیط تو اس توجیہ کے ساتھ یہ مباحث مسائل فن سے ہو جائیں گے۔

قولہ لکن الصحیح۔ ذہب صاحب الاحکام الی اصول فقہ کے موضوع میں اختلاف ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ کر دیا ہے صاحب الاحکام ادھر چلے گئے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع صرف ادلہ اربعہ ہیں اور احکام موضوع فن نہیں ہیں لہذا احوال احکام سے بحث نہیں کی جائے گی بلکہ صرف ان کے تصور کر لینے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ ان کے اثبات اور نفی پر تمکین اور قدرت حاصل ہو سکے یعنی یہ معلوم ہو سکے کہ کس قسم کے احکام کس نوع ادلہ سے ثابت ہو سکتے ہیں لکن الصحیح لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔ لانا رجعنا

یہ دونوں کے موضوع ہونے کی دلیل ہے حاصل یہ کہ ادلہ کا بالعموم رجوع الی الاربعہ ہے اور احکام کا الی الخمسہ وجوب۔ ندب۔ حرمت۔ کراہت۔ اباحت پھر ہم نے اجمالاً ان مباحث کی طرف نگاہ کی جو اس امر کے ساتھ متعلق ہیں کہ اثبات الادلہ للاحکام کی کیا کیفیت ہے یعنی ادلہ جو احکام کو ثابت کرتی ہیں ان کی کیفیت اور طریق کار کیا ہے تو ہم نے بعض مباحث کا رجوع احوال ادلہ کی طرف اور بعض کا رجوع احوال احکام کی طرف محسوس کیا جیسے کہ مصنف "قضیہ کلیہ جس کے ساتھ توصل الی الفقہ ہوتا ہے اس کی تفصیل و تحصیل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے جب دونوں کے احوال کے ساتھ مباحث متعلق ہیں تو پھر ایک کو موضوع قرار دے کر مقاصد فن سے شمار کرنا اور دوسرے کو صرف لواحق و توابع میں درج کرنا تحکم ہے۔ غایت مافی الباب بس اتنا ہے کہ مباحث ادلہ اکثر اور اہم ہیں

اور مباحث احکام قلیل المقدار ہیں یہ اس کا متقاضی نہیں ہے کہ ایک کو یعنی ادلہ کو اصل مستقل قرار دیدیویں اور احکام کو غیر مقصود اور صرف تابع قرار دیدیویں بلکہ دونوں اصالتہً اور استقلالاً موضوع فن ہیں۔

قوله ان ارید بالحکم هذا الکلام الخ شارح نے حسب عادة مصنف پر اعتراض کر دیا کہ انہوں نے جو کہا کہ ثبوت الحکم سے مراد ثبوت العلم بالحکم ہے یہ ایسی کلام ہے جس کے تحت کوئی طائل اور فائدہ نہیں ہے بلکہ فضول اور بے فائدہ کلام ہے لان الادلة الشرعية کیونکہ ادلہ شرعیہ صرف معرفات اور امارات یعنی علامات ہوتی ہیں جن سے علم بالشیء حاصل ہوتا ہے نہ کہ نفس شیء ولو سلخوا نہا الخ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ امارات نہیں بلکہ ادلہ حقیقیہ ہیں تو بھی دلیل کا معنی ہی یہ ہوتا ہے کہ جو مفید ہو علم بثبوت الشیء کی یا علم بانتفاء الشیء کی غایۃ مافی الباب یعنی زیادہ سے زیادہ یہ کہ علم بثبوت الشیء میں علم سے مراد ادراک ہو گا خواہ جازم ہو یا راجح تاکہ علم قطعی اور ظنی کو شامل ہو کر جمیع ادلہ اربعہ میں صحیح ہو سکے اس میں قدم حکم یا حدوث حکم سے کوئی فرق نہیں آتا۔ آخر کار مصنف بھی اسی تعمیم کی طرف مضطر ہوا۔

ولیس معنی الدلیل اور دلیل کا معنی یہ نہیں کہ جو ثبوت شیء کا فائدہ دیوے یہ تو صرف علل خارجیہ میں ہوتا ہے نہ کہ ادلہ میں اگرچہ حکم حادث بھی ہو تو پھر بھی دلیل سے علم بثبوت الحکم کا فائدہ ہو گا نہ نفس ثبوت کا۔

شارح کا یہ اعتراض کہ مصنف کی یہ عبارت لا حاصلہ ولا طائل۔ یہ اعتراض صحیح نہیں بلکہ یہ کلام مفید ہے اور حامل فائدہ ہے کیونکہ جب مصنف نے کہا ویلحق بہ البحت عما ثبتت بھذہ الادلۃ وهو الحکم تو اس عبارت کا مقصد ظاہر یہ ہے کہ حکم ان ادلہ سے ثابت ہوتا ہے تو اس پر معترض کا یہ اعتراض ظاہر الواقع ہے کہ اگر حکم سے مراد نفس خطاب ہے تو ثبتت بھذہ الادلہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ حکم بمعنی الخطاب قدیم ہے اور قدیم ان ادلہ سے ثابت نہیں ہے کیونکہ ثابت من الغیر حادث ہوتا ہے تو اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ثبوت حکم سے مراد ثبوت العلم بالحکم لیا جاوے تاکہ اعتراض مذکور منفع ہو جائے کیونکہ ثبوت علم القدیم بالادلہ میں کوئی استحالہ نہیں ہے اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب ہو یعنی وجوب وغیرہ تو پھر اس کا ثبوت بالادلۃ الثلثہ تو صحیح ہے لیکن قیاس میں صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مثبت الحکم نہیں ہے بلکہ مظہر ہے زیادہ سے زیادہ قیاس کے ساتھ غلبۃ الظن بالحکم ثابت ہوتا ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ ان دونوں وجہین میں اثبات القیاس

للحکم سے مراد اثبات غلبۃ الظن بالحکم ہوگا لہذا ضروری ہے کہ اثبات العلم بالحکم میں علم سے مراد صرف الاعتقاد الجازم مراد نہیں ہوگا جو علم کا حقیقی معنی ہے کیونکہ یہ ادلہ ثلثہ میں تو صحیح ہے لیکن قیاس میں صحیح نہیں وہاں اثبات العلم سے مراد اثبات غلبۃ الظن ہو جائے گا جو مجازی معنی ہے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گی جو صحیح نہیں ہے لہذا ضروری ہے کہ عموم المجاز مراد لیا جائے یعنی الاعتقاد جازماً کان اور ارجا اور یہ عموم المجاز جمع ادلہ میں صحیح ہو سکے گا۔

قال المصنف فی التوضیح و اعلموا فی لما وقعت فی مباحث الموضوع الخ مصنف نے موضوع اور مسائل کے متعلق مباحث ثلثہ پیش کئے ہیں اگرچہ اس فن کے ساتھ متعلق تو نہیں لیکن چونکہ محصل اور طالب علم ان مباحث سے مستغنی نہیں ہو سکتا اس لئے یہ مباحث بغرض افادہ پیش فرما دیئے۔ منها انهم قد ذکر وان العلم الواحد الخ یعنی علما نے ذکر کیا ہے اور ان میں یہ امر شہرہ یافتہ ہے کہ قد یکون لہ اکثر من موضوع واحد یعنی ایک علم کے موضوع ایک سے زیادہ ہو سکتے ہیں یعنی علم ایک ہو اور موضوع اس کے متعدد ہوں یہ صحیح ہے کالطبع مثلاً جیسے علم الطب ایک علم ہے لیکن موضوع اس کے متعدد ہیں کیونکہ اس علم کے اندر بدن انسان کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اور اسی طرح احوال ادویہ وغیرہ سے بھی بحث کی جاتی ہے تو اس فن کے دو موضوع ہیں ایک بدن انسان دوسرا ادویہ اس لئے ان دونوں کے احوال زیر بحث آتے ہیں مصنف نے اس کے متعلق فرمایا ہذا غنی صحیح کہ یہ بات تعدد موضوع والی صحیح نہیں ہے۔ والتحقیق یعنی اس مسئلہ میں تحقیق حقیق یہ ہے کہ اگر کسی علم کے اندر اضافۃ شئی الی آخر سے بحث کی جائے جیسے اصول فقہ میں کہ اس کے اندر اثبات الادلۃ للحکم یعنی ادلہ کا حکم کو ثابت کرنا یہ زیر بحث آتا ہے اور جیسے منطق میں کہ ایصال تصور الی تصور و ایصال تصدیق الی تصدیق سے بحث کی جاتی ہے تو اس صورت میں وہ عوارض جن کو مبعوث عنہ کے ساتھ دخل اور تعلق ہے ان میں سے بعض عوارض ناشی عن احد المضامین ہیں اور بعض عوارض دوسرے سے ناشی ہیں جیسے اصول فقہ میں کہ بعض عوارض ناشی عن الادلہ ہیں اور بعض عن الحكم اور منطق میں بعض ناشی عن الموصل ہیں اور بعض عن الموصل الیہ تو اس صورت میں دونوں مضامین موضوع ہوں گے اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں و ان لم یکن المبعوث عنہ الاضافۃ الخ اگر اس فن میں مبعوث عنہ اضافت نہیں ہے تو ایسے علم واحد کے لئے اشیاء کثیرہ موضوع نہیں ہو سکتیں۔ لان اتحاد العلم الخ یہ دلیل ہے اس کی کہ علم واحد کے لئے تعدد موضوع نہیں ہو سکتا اصل

اس کا یہ ہے کہ اتحاد علم اور اختلاف علم کی دار و مدار اتحاد معلومات اور اختلاف معلومات پر ہے اور معلومات بکراہ مسائل ہیں اور اختلاف موضوع کی وجہ سے معلومات اور مسائل مختلف ہو جاتے ہیں لہذا اختلاف موضوع کی بنا پر اختلاف علم واجب اور لازم ہے لہذا ایک علم کے لئے مختلف موضوع نہیں ہو سکتے۔

وان ارید اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ ہماری اصطلاح ہے کہ ہم ایسے علم کو جس میں اگرچہ کوئی معنی موجب وحدہ نہ ہو تو بھی ہم اسے علم واحد قرار دیتے ہیں تو ایسی اصطلاح کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ یہ اصطلاح معتبر ہو سکتی ہے۔ علیٰ ان الخ یعنی پھر تو ہر ایک شخص کے لئے صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ اصطلاح مقرر کر لے کہ علم الفقہ اور علم المہندسہ ایک ہی علم ہے۔ اور موضوع اس کے دو ہیں ایک فعل مکلف دوسرا مقدار تو جیسے یہ اصطلاح غیر معتبر ہے اسی طرح تمہاری اصطلاح بھی معتبر نہیں ہے وما اور دو من النظیر اور جو انھوں نے علم طب کو بطور نظیر کے پیش کیا تھا کہ یہ علم واحد ہے اور موضوع اس کے دو ہیں ایک بدن انسان دوسرا ادویہ فجوابہ تو جواب اس کا یہ ہے کہ موضوع طب صرف بدن انسان ہے اور ادویہ سے ہم بایں حیثیت بحث کرتے ہیں کہ بعض ادویہ سے بدن انسان صحیح اور تندرست ہو جاتا اور بعض سے مریض ہو جاتا ہے تو درحقیقت یہ بھی بدن انسان کے عوارض و احوال سے بحث ہوئی تو موضوع صرف بدن انسان رہا اور جمیع مباحث طب اسی کے احوال سے متعلق ہوئے۔ قال الثاری فی التلویح تولیہ واعلم ہذہ ثلثۃ الخ موضوع کے متعلق یہ تین مباحث ہیں جن کے اندر مصنف نے جمہور محققین کی مخالفت کی ہے اور جو شخص کلام قوم سے اس مقام میں واقف ہے وہ مصنف پر تعجب ہی کرے گا۔

الاول ان اطلاق الخ یعنی عام طور پر جو یہ قول کیا جاتا ہے کہ ایک فن کے لئے تعدد موضوع جائز ہے اگرچہ موضوع فوق الاثنین ہی کیوں نہ ہو لیکن یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔ بل التعقیق بلکہ تحقیق یہ ہے کہ علم میں مبعوث عنہ یا تو اضافہ بین الشئین ہوگی۔ اولاً یعنی یا اضافہ نہیں ہوگی دلی الاول پہلی شق پر یعنی اس پر کی زیر بحث اضافہ بین الشئین ہو تو پھر دیکھا جائیگا یا تو وہ عوارض جن کو مبعوث عنہ میں دخل ہوگا بعض ناشی عن احد المضافین ہوں گے بعض ناشی عن المضاف الآخر یا یوں نہیں ہوگا اول صورت میں یعنی جب دونوں مضافین سے ناشی عن العوارض کو دخل ہو تو اس وقت دونوں مضافین اس علم کے لئے موضوع ہوں گے کیونکہ کسی ایک کو نظر انداز کرنے میں ترجیح بلا مرجع ہے اور ایک کو دوسرے کی طرف راجع کرنے میں

تکلف ہے جیسے اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے اثبات الادلة للاحكام سے اب وہ احوال جن کو مجبوث عنہ میں دخل ہے بعض ناشی عن الدلیل ہیں جیسے دلیل کا عام ہونا یا مشترک ہونا اور متواتر ہونا اور بعض احوال ایسے ہیں جو ناشی عن الحكم ہیں لکن وہ عبادۃ اور عقوبۃ تو اس فن کا موضوع اولہ اور احکام دونوں ہوں گے واما اذا لم یکن اور جب کسی علم میں مجبوث عنہ اضافۃ نہ ہو جیسے فقہ کہ فعل مکلف کے وجوب و حرمتہ وغیرہ سے بحث کرتی ہے یا مجبوث عنہ اضافۃ تو ہے لیکن احوال ناشیہ عن احد المضامین کو مجبوث عنہ میں کوئی دخل نہیں ہے جیسے منطق کہ تصور و تصدیق کے ایصال الی التصور والتصدیق سے بحث کرتی ہے لیکن تصور و تصدیق موصل الیہ کے احوال کو دخل نہیں ہے تو ان صورتوں میں موضوع علم صرف ایک ہو سکتا ہے متعدد نہیں ہو سکتے کیونکہ اختلاف موضوع اختلاف مسائل کا موجب ہوتا ہے اور اختلاف مسائل موجب ہوتا ہے اختلاف علم کا کیونکہ یہ بدیہی امر ہے کہ اختلاف معلومات کے ساتھ علم مختلف ہو جاتا ہے اور معلومات مسائل علم کو کہتے ہیں۔ فیہ نظر حاصل نظریہ ہے کہ اختلاف مسائل سے مراد اگر صرف تکرر مسائل ہے تو فلا نسلم انہ بوجیب ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف بمعنی تکرر المسائل اختلاف علم کا موجب ہے۔ اور یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ علم واحد کے مسائل تو کثیرہ ہوا کرتے ہیں اور اس کے باوجود علم واحد ہوتا ہے۔ دان ارید عدم تناسبها اور اگر اختلاف مسائل سے مراد ان کا عدم تناسب ہے یعنی مسائل ایسے مختلف ہوں کہ ان کے مابین تناسب نہ ہو تو اس قسم کا اختلاف مسائل اختلاف علوم کا موجب ہوتا ہے لیکن فلا تسلما ان مجرد تکرر الموضوعات الخ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صرف تکرر موضوعات اس قسم کے اختلاف کا موجب ہے وانما یلزم ذلك یعنی اس قسم کا اختلاف اس وقت لازم آتا ہے جب کہ موضوعات کثیرہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت نہ رکھتے ہوں والقوم صرحوا الخ حالانکہ قوم اہل علم نے تصریح کی ہے کہ اشیاء کثیرہ اس وقت علم واحد کا موضوع بن سکتی ہیں جب ان میں تناسب موجود ہو ودرجۃ التناسب اور وجہ تناسب کی تشریح یہ ہے کہ اشتراکھائی ذاتی یعنی وہ موضوعات متعددہ کسی امر ذاتی میں مشترک ہوں جیسے علم الهندسہ کے موضوع خط۔ سطح۔ جسم تعلیمی ہیں یہ امور متعدد ہو کر المقدار یعنی کم متصل قار الذات میں اشتراک رکھتے ہیں جو ان کے لئے جنس ہے اور جنس امر ذاتی ہوتا ہے یا کسی عرضی میں اشتراک رکھتے ہوں کبدن الانسان اور اس کے اجزاء اور غذائیں وادویہ اور اس کے ارکان یعنی اخلاط اربعہ اور مزاج وغیرہ یہ سب موضوعات طب ہیں اور یہ صرف علم طب کی غایت یعنی صحت و تندرستی کے

تحصیل میں مشارک ہیں تو صحت ایک امر عرضی ہے جس میں انھیں اشتراک حاصل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قوم نے موضوعات متعددہ میں رعایت تناسب کو نظر انداز نہیں کیا جو وحدۂ علم کی موجب ہوتی ہے۔

وان لیس لاحد اور یہ بالکل جائز نہیں ہے کہ کوئی ایک اصطلاح کر لے کہ فقہ اور ہندسہ علم واحد ہے لیکن موضوع اس کے دو ہیں ایک فعل مکلف دوسرا مقدار جس کا مصنف نے الزام دیا ہے جب کہ ان کے اندر کوئی تناسب موجود نہیں ہے تو یہ علم واحد نہیں ہو سکتے لہذا الزام مصنف صحیح نہیں ہے۔ ثمانہ فیما اور رد الخ یہ بھی مصنف پر اعتراض ہے کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں خود اپنے آپ کے ساتھ مناقض ہے کیونکہ اصول فقہ کا موضوع اشیا کثیرہ ہیں کیونکہ اصول فقہ کا موضوع صرف مفہوم دلیل تو نہیں ہے کیونکہ محمولات مسائل مفہوم دلیل کے اعراض ذاتیہ نہیں بلکہ یہ کتاب۔ سنت۔ اجماع۔ قیاس کے اعراض ذاتیہ ہیں بعض علی الانفراد بعض علی التشارك تو اس کا موضوع امور اربعہ ہو گئے اور اسی طرح تصور اور تصدیق جو موضوع منطق ہیں یہ بھی امور متعددہ ہیں۔

شارح نے مصنف پر حسب عادت جو اعتراض کئے ہیں ان کی حقیقت کچھ نہیں شائع نے جو یہ کہا ہے کہ اختلاف مسائل سے کیا مراد ہے تشر مسائل یا عدم تناسب فیما بین المسائل تو اس کا جواب یہ ہے کہ صرف تشر مسائل مراد نہیں ہے بلکہ عدم تناسب مراد ہے اصل بات یہ ہے کہ حقیقت علم مسائل ہو کر تے ہیں اگر مسائل آپس میں غیر متناسب ہیں تو یہ ایک ایسا اختلاف ہے جو اختلاف علم کا موجب ہے اور جب مسائل ہی حقیقت علم ہوئے تو مسائل دو اجزاء پر مشتمل ہوتے ہیں ایک موضوع مسئلہ دوسرا محمول اور موضوع مسئلہ کا رجوع موضوع علم کی طرف ہوتا ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ موضوع مسئلہ یا موضوع علم ہو گا یا اس کا نوع وغیرہ اور محمول مسئلہ کا رجوع موضوع فن کے اعراض ذاتیہ کی طرف ہوتا ہے اگر مسائل کے مابین ان دونوں اجزاء میں تناسب ہو تو ایسے مسائل کے مابین اتحاد ہوا جو اتحاد علم کا موجب ہے اگر ان دونوں جزئین میں سے کسی ایک میں اختلاف ہو خواہ اختلاف فی الموضوع ہو یا فی المحمول تو یہ مسائل مختلف قرار پائیں گے اور مسائل کا ایسا اختلاف یہ موجب ہوتا ہے۔ اختلاف علم کا تو جس وقت محمولات مسائل راجع ہوں اضافہ مخصوصہ کی طرف کہ بعض ناشی عن احد المضافین ہوں اور بعض ناشی عن الآخر تو اس وقت موضوع متعدد ہو گا لیکن علم واحد قرار پائے گا کیونکہ کسی ایک مضاف کے حالات کو نظر انداز کرنا ترجیح بلامرجح ہے اور ایک کے



حالات کو توڑ موڑ کر دوسرے کی طرف راجع کرنے میں تکلف ہے اس لئے یہ دونوں مضامین موضوع فن ہوں گے لیکن اس کے باوجود علم اور فن واحد ہوگا کیونکہ جب اضافہ زیر بحث ہے تو ان تمام مسائل میں تناسب مذکور موجود ہوگا۔ کیونکہ اس وقت موضوعین کے درمیان اضافہ واحد جامع قرار پائے گی اور اسی طرح محمولات میں تناسب موجود ہوگا کیونکہ ایک ہی اضافہ کے مضامین کے احوال میں اور جب زیر بحث اضافہ نہ ہو تو اس وقت تناسب مذکور قائم نہیں ہو سکتا ایسی صورت میں ایک علم کے موضوع متعدد نہیں ہو سکتے بلکہ تعدد موضوع موجب ہوگا تعدد علوم کا اس کے بعد شارح نے وجہ تناسب پیش کرتے ہوئے کہا ہے اشتراک الہادی ذاتی کا لحظہ الخ یہ بھی ایک مغالطہ ہے کیونکہ اس وقت وہی ذاتی جو مشترک بین الانواع ہے یہی موضوع فن ہوگی نہ کہ انواع متعددہ جیسے علم ہندسہ اس کا موضوع کم متصل قارا لذات ہے یعنی مقدار باقی رہے خط۔ سطح۔ اور جسم تعلیمی وغیرہ تو یہ اس موضوع کے انواع ہیں نہ کہ خود موضوع اور فن میں جیسے موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔ اسی طرح انواع موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بھی بحث کی جاتی ہے یہ درحقیقت موضوع فن کے عوارض ہوتے ہیں بواسطہ النوع مثلاً جیسے نحو کا موضوع کلمہ ہے اور انواع کلمہ اسم۔ فعل۔ حرف کے حالات سے بحث کی جاتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نحو کا موضوع اسم۔ فعل۔ حرف ہے بلکہ موضوع فن کلمہ ہے اور ان اقسام کے عوارض کلمہ کے عوارض ہیں بہر حال علم ہندسہ کا موضوع مقدار یعنی کم متصل ہے جو امر واحد ہے۔ اور آگے جو شارح نے کہا ہے ادعى عرضی یہ تناسب بھی کوئی تناسب تام نہیں ہے جس کی بنا پر متعدد موضوعات صرف اشتراک فی العرضی کی وجہ سے علم واحد کا موضوع ہو سکیں کیونکہ عرضی سے کیا مراد ہے اگر اس سے عرض مطلق مراد ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ فقہ اور ہندسہ علم واحد ہو کیونکہ موضوع فقہ فعل مکلف ہے اور ہندسہ کا موضوع مقدار ہے دونوں عرض ہونے میں مشترک ہیں کیونکہ فعل مکلف جو ہر نہیں ہے بلکہ عرض ہے اسی طرح مقدار بھی کم متصل ہو کر عرض ہے اگر عرض سے مراد کوئی خاص قسم کا عرض ہے جیسے شارح نے علم طب کے متعلق کہا کہ بدن انسان اغدیہ۔ ادویہ۔ یہ صحت کے بارہ میں اشتراک رکھتے ہیں جو کہ غایت فن ہے تو یہ بھی نہ کافی ہے ورنہ تو پھر لازم آئے کہ تمام علوم عربیہ صرف۔ نحو۔ اشتقاق۔ عروض یہ تمام علم واحد ہوں کیونکہ ان تمام کا موضوع الفاظ ہیں اور غرض وغایت ان تمام کی احتراز عن الخطاء اللفظی ہے اور حالانکہ یہ علم واحد نہیں تو معلوم ہوا کہ اس قسم کا تناسب وحدۃ علم کے لئے

کافی نہیں ہے۔ پھر اس کے بعد شارح نے مناقضہ کا اعتراض کیا کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں خود اپنے آپ کے ساتھ مناقض ہے کیونکہ اصول فقہ کے موضوعات امور کثیرہ ہیں کیونکہ اصول فقہ میں جو محمولات مسائل ہیں وہ دلیل شرعی کے مفہوم کے اعراض نہیں ہیں بلکہ وہ کتاب و سنت اور اجماع وغیرہ کے اعراض ہیں۔ شارح کا یہ اعراض بھی لغو ہے کیونکہ جو بھی موضوع فن ہوتا ہے اس کے مفہوم کے عوارض زیر بحث نہیں آتے بلکہ اس کا جو مصداق ہوتا ہے اس کے عوارض زیر بحث لائے جاتے ہیں جیسے کلمہ نحو اس کے مفہوم کے عوارض سے بحث نہیں کرتی بلکہ اس کا مصداق اسم۔ فعل۔ حرف ہے ان کے عوارض سے بحث کی جاتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ تمام امور موضوع کہلائیں اسی طرح اصول فقہ کا موضوع دلیل شرعی ہے البتہ اس کے مصداق اربع کتاب۔ سنت۔ اجماع۔ قیاس ہیں ان کے عوارض سے بحث کرنا دلیل شرعی کے عوارض سے بحث کرنا ہے جو کہ موضوع اصول ہے اسی طرح منطق کا موضوع موصول الی المجهول ہے جو کہ امر واحد ہے پھر عام ہے کہ خواہ یہ موصول تصوری ہو یا تصدیقی حقیقتاً تعدد موضوع نہیں ہے بلکہ موضوع امر واحد ہے البتہ اس کے انواع متعدد ہیں بہر حال مصنف کی تحقیق لائق تحسین ہے الحق الحق بالاتباع۔

قال المصنف فی التوضیح ومنها انه قد تذكر المحیثیة یہ بحث ثانی ہے چونکہ موضوع فن کسی نہ کسی حیثیت کے ساتھ محیث ہوتا ہے تو یہ بحث اسی حیثیت کی تحقیق کے ساتھ متعلق ہے تو کہا لہما معنیان یعنی حیثیت سے دو معانی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ احدھما ان الشئ الخ یعنی وہ شئی محیث اس حیثیت کے ساتھ مل کر موضوع فن ہوتا ہے یعنی حیثیت بھی موضوع کا ایک حصہ اور جز ہوتی ہے جیسے شئی محیث موضوع کا حصہ ہے کما یقال الوجود من حیث یعنی جیسے کہا جاتا ہے کہ موجود من حیث انہ موجود علم الہی کا موضوع ہے تو یہ حیثیت داخل فی الموضوعیۃ ہے تو اس صورت میں ان اعراض ذاتیہ سے بحث کی جائیگی جو موجود کو اسی حیثیت موجودیت سے لاحق ہوں گے جیسے وحدۃ و کثرۃ وغیرہ ہیں اور خود اسی حیثیت کو زیر بحث نہیں لایا جائیگا کیونکہ علم میں موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے خود ذات موضوع اور اس کے اجزائے بحث نہیں کی جاتی مشہور مقولہ ہے کہ موضوع فن اور اس کے اجزاء مفروع عنہا فی ہذا الفن اور مبعوث عنہا فی فن آخر ہوتا ہے۔ دثانیہما اور حیثیت کا دوسرا معنی یہ ہوتا ہے کہ یہ حیثیت موضوع کے اعراض ذاتیہ مبعوثہ کا بیان ہوتی ہے کیونکہ ایک شئی کے اعراض ذاتیہ

متمنوعہ یعنی مختلفۃ النوع ہوتے ہیں اور ایک علم میں موضوع کے ایک نوع اعراض کی بحث ہوتی ہے اور حیثیت اسی نوع مجبوشہ کا بیان ہوتی ہے جیسے کہ ان کا قول ہے کہ موضوع طب بدن انسان ہے من حیث انہ یصم ویسرن اور موضوع ہیئت اجسام العالم من حیث ان لها شکل ہے تو یہ حیثیت ان اعراض ذاتیہ مجبوشہ عنہا کا بیان ہے۔

یوادبہ المعنی الثانی یعنی انہا بیان للاعراض المجبوشہ لا الاول یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ یہ موضوع کی جز ہو کر داخل فی الموضوعیۃ ہے یہی وجہ ہے کہ طب میں خود صحت اور مرض سے بحث کی جاتی ہے اور ہیئت میں شکل سے بحث کی جاتی ہے۔ فلو کان المراد هو الاول یعنی اگر یہ حیثیت جزر موضوع ہوتی تو پھر واجب تھا کہ طب و ہیئت میں ان اعراض سے بحث کی جاتی جو ان حیثیتیں مذکور تین کے واسطے سے لاحق ہوتے اور خود ان حیثیتیں سے بحث نہ کی جاتی والواقع خلاف ذلك یعنی نفس الامر میں لیے نہیں ہے بلکہ خود ان حیثیتیں سے بحث کی جاتی ہے۔

قال الشارح فی التلویح قوله منها انه قد تذکر الحیثیۃ یہ مصنف کی جانب سے مبحث ثانی ہے جس میں اس حیثیت کی تحقیق ہے جو موضوع فن کے ساتھ مذکور ہوتی ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے کہ اس علم کا موضوع هو ذلك الشيء من حیث كذا یعنی اس فن کا موضوع فلاں شئی ہے بحیث فلاں و لفظ حیث یعنی حیث کا لفظ اس کا وضعی معنی تو مکان کا ہے یعنی یہ ظرف مکان ہے اور اس مقام پر اس کا استعارہ کیا گیا ہے جہتہ شئی اور اعتبار شئی کے لئے يقال الموجود من حیث هو موجود تو اس سے مراد ہوتی ہے کہ موجود موجود ہونیکی جہتہ و اعتبار کے ساتھ ملحوظ ہے موجودیت کے علاوہ اور کسی جہتہ کی لحاظ نہیں ہے۔ والحيثیۃ المذكورة فی الموضوع یعنی جو حیثیت مذکور فی الموضوع ہوتی ہے کبھی تو یہ ان اعراض میں داخل نہیں ہوتی جو اس علم میں مجبوشہ ہوتے ہیں۔ کقولہم موضوع العلم الالہی الباحث لفظ الباحث علم الہی کی صفت ہو کر بمنزلہ اس کی تعریف کے ہے یعنی علم الہی وہ علم ہے جو موجودات مجردہ کے احوال سے بحث کرتا ہے بایں حیثیت کہ وہ موجود ہے اور بیان لفظ مجردہ سے مراد مجرد عن القيود ہے یعنی موجودات مطلقہ اور مجردہ سے مراد مجرد عن المادۃ نہیں ہے کیونکہ علم الہی مطلق موجود سے بحث کرتا ہے خواہ مجرد عن المادۃ ہو یا مقترن بالمادۃ ہو تو یہاں اس حیثیت سے مراد یہ ہے کہ ہم ان احوال سے بحث کریں گے جو الموجود کو بحیثیت موجود ہونے کے لاحق ہوتے ہیں۔ لا من حیث

یعنی ان حالات سے بحث نہیں کریں گے جو الوجود کو بحیثیت جوہر یا عرض ہونے کے یا بحیثیت جسم ہونے کے یا بحیثیت مجرد عن المادة ہونے کے لاحق ہوتے ہیں ان سے ہم بحث نہیں کریں گے بلکہ ان حالات سے بحث کریں گے جو بحیثیت موجود ہونے کے لاحق ہوتے ہیں۔  
 كالعلیة والمعلولیة یعنی جیسے علت ہونا یا معلول یا واجب اور ممکن ہونا قدیم و حادث ہونا یہ سب حالات ایسے ہیں جو موجود کو بحیثیت موجود ہونیکے لاحق ہوتے ہیں اور خود حیثیت وجود یہ زیر بحث نہیں لائی جاسکتی کیونکہ اس کا کوئی معنی ہی نہیں ہے کہ موجود کے لئے اثبات وجود کیا جائے اور بحیثیت موجود ہونے کے اس کو لاحق قرار دیا جائے ورنہ تو حقوق الشئ بواسطہ۔  
 نفسه لازم آجائے گا۔ وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها یہ حیثیت کی دوسری قسم ہے یعنی حیثیت مذکورہ مع الموضوع کبھی اعراض مبحوثہ فی العلم میں سے ہوتی ہے یعنی حیثیت کو بھی زیر بحث لایا جاتا ہے اور اس کا اثبات للموضوع کیا جاتا ہے۔

كقولهم موضوع الطب الخ جیسے کہا جاتا ہے کہ موضوع طب بدن انسان ہے من حیث انہ یصح و یمرض یا یہ کہ فن طبعی کا موضوع جسم ہے من حیث انہ یتحرک ولیکن توفن طب صحہ و مرض سے بحث کرتا ہے تو یہ حیثیت اعراض مبحوثہ میں خود درج رہی۔ فذهب المصنف تو مصنف کا مذہب اس بارہ میں یہ ہے کہ پہلے قسم کی حیثیت موضوع کی جز ہے لہذا وہ بوجہ جز موضوع ہونے کے زیر بحث نہیں لائی جاتی۔

دفعی الثانی یعنی وہ حیثیت جو فن میں زیر بحث لائی جاتی ہے وہ جز موضوع نہیں ہے بلکہ اعراض ذاتیہ مبحوثہ فی العلم کا بیان ہوتی ہے تو گویا اعراض مبحوثہ میں خود درج ہوئی اس لئے زیر بحث لائی جاتی ہے۔ اذ لو كانت جزءا اگر یہ قسم ثانی بھی جز موضوع ہوتی جیسے قسم اول میں ہے تو علم کے اندر اس سے بحث کرنا صحیح نہ ہوتا اور اسے محمولات مسائل بنانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ علم میں اجزائے موضوع سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ اس کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے ولقائل ان یقول یہ اعراض ہے علی المصنف خلاصہ یہ کہ ہم اول صورت میں حیثیت کا جزہ موضوع ہونا تسلیم نہیں کرتے بل قید موضوعیتہ بلکہ موضوع بننے کے لئے قید ہے بمعنی ان البعث یہ قید ہونے کا مفہوم واضح کیا کہ قید ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان اعراض سے بحث کی جائیگی جو موضوع کو اسی حیثیت اور اسی اعتبار کے لحاظ سے لاحق ہوں گے۔ وعلی هذا لوجعلنا الخ یعنی اسی طرح قسم ثانی میں بھی حیثیت کو قید للموضوع قرار دیا جائے اور مصنف کے

خیال کے موافقت نہ کرتے ہوئے اسے بیان للاعراض الذاتیہ نہ بنایا جائے تو بھی اس حیثیت سے بحث کرنا ممکن ہو جائے گا اور یہ بحث عن اجزاء الموضوع نہیں ہوگی اور اس صورت بیان میں مصنف پر جو تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات وبالاعتبار الزام پیش آتا ہے وہ ہمارے اوپر وارد نہیں ہوگا۔ مصنف چونکہ قسم ثانی میں حیثیت کو بیان للاعراض قرار دیتا ہے اور موضوع کے ساتھ اس کا تعلق قید یا جز ہونے کا تسلیم نہیں کرتا تو جب ایک ہی شئی ایسی دو حیثیتیں کے ساتھ محیث ہو کر دو علموں کا موضوع ہو جائیں تو اس صورت میں دو علموں کا موضوع شئی واحد ہو جائیگی جو واحد بالذات بھی ہے اور بالاعتبار بھی جیسے اجسام عالم جو علم الہیۃ کے لئے من حیث الشکل موضوع بنتے ہیں اور علم السما والعالَم کا من حیث الطبیعیۃ موضوع بنتے ہیں تو یہ حیثیت عند المصنف بیان اعراض کے لئے ہے کیونکہ ان علمین کے اندر حیثیت مذکورہ زیر بحث لائی جاتی ہے۔ تو یہ بیان اعراض کے لئے ہوگی جز نہیں ہوگی اور نہ قید تو اس وقت ان دونوں علموں کا موضوع شئی واحد ہوئی جو ہر اعتبار سے واحد ہے خواہ بالذات ہو یا بالاعتبار۔

اور شارح چونکہ اس قسم کی حیثیت کو قید للموضوع قرار دیتا ہے اس لئے ان قیدین کی وجہ سے تغایر بالاعتبار باقی رہیگا مصنف پر شارح نے جو اعتراض کیا ہے اس کی بھی کچھ حقیقت نہیں ہے مصنف نے قسم اول میں جو حیثیت کو جزء موضوع کہا ہے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ حیثیت موضوع کی وصف عنوانی میں معتبر ہوگی بایں طور کہ جو عوارض موضوع کو لاحق ہوں گے ان کے اندر اتصاف بذلک الوصف معتبر رہیگا اور وہی عوارض زیر بحث لائے جائیں گے جیسے الہی کا موضوع موجود من حیث انہ موجود ہے اور یہ حیثیت موجود ہونے کی وصف عنوانی موضوع میں داخل ہے اور وہی عوارض زیر بحث لائیں گے جن کا لحوق باعتبار اسی وصف موجودیت کے ہوگا اور یہ معنی جز ہونے کا قید للموضوع غیرہ کے منافی نہیں ہے جیسے کہ ناطق جزء الانسان ہے اور قیدیت انسانیت کے بھی منافی نہیں ہے باقی رہا تشارک علمین فی موضوع واحد تو مصنف کی تحقیق جو بحث ثالث میں آرہی ہے اس کے موافق صحیح ہے اور امتیاز علمین باعتبار امتیاز عوارض نوعیہ کے ہوگا جو کہ محمولات فی المسائل ہوں گے اور ان محمولات کے اختلاف کی وجہ سے اختلاف فی المسائل ہوگا جن کی وجہ سے وہ علمین مختلفین قرار پائیں گے لکھا سیاق فی المبہوت الثالث نعمیر الاشکال المشہور الخ یہ اعتراض قسم ثانی میں حیثیت کو

قید للموضوعیۃ قرار دینے پر واقع ہے جیسے کہ شارح کا زعم ہے خلاصہ اشکال یہ کہ جب یہ قید للموضوعیۃ ہے پھر یہ حیثیت اعراض مجبوزہ فی العلم سے نہیں ہو سکتی کیونکہ قید ہونی کا مفہوم یہ پیش کیا ہے کہ ان عوارض سے بحث کی جائیگی جو موضوع کو اسی جہۃ حیثیت سے عارض و لاحق ہوں گے اور یہ حیثیت موضوع کے لئے من جہۃ نفسہا عارض نہیں ہو سکتی ورنہ تو واسطہ فی العراض ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگی اور عارض و لاحق ہونے کے لحاظ سے مؤخر ہوگی لازم تقدم الشئ علی نفسه ضرورة ان مابہ الذی تقدم الشئ علی نفسه کے لازم آنے کی دلیل ہے یہ یدہی امر ہے کہ جس شئی کے بسبب جو چیز عارض بنتی ہے تو اس سبب کا تقدم علی العارض ضروری ہوتا ہے مثلاً فن طب میں صحت و مرض سے جو بحث کی جاتی ہے ان کا مؤثر بدن الانسان من حیث یصح و یمرض کے لحاظ سے نہیں اسی طرح حرکت و سکون کا عراض للجسم من حیث انه یتحرک و یسکن کے لحاظ سے نہیں ہو سکتا ورنہ تو تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ والمشہور فی الجواب یعنی مشہور فی الجواب یہ ہے کہ من حیث یصح و یمرض سے مراد نفس صحت نہیں ہے بلکہ امکان الصحت و المرض ہے اور اسی طرح من حیث انه یتحرک و لیکن میں امکان الحركة و السکون اور یہ امکان اعراض مجبوزہ میں سے نہیں ہے والتحقیق اشارہ کیا جواب مشہور صرف مشہور ہے جو خلاف تحقیق ہے صریح تکلف پر مبنی ہے۔

خلاصہ تحقیق یہ ہے کہ موضوع چونکہ وہ امر ہوتا ہے جس کے اعراض سے علم میں بحث کی جاتی ہے تو اس کو حیثیت کے ساتھ مقید کر دیتے ہیں اور مراد یہ ہوتی ہے عوارض سے بحث کی جائیگی باعتبار ہذہ الحیثیت وبالنظر الیہا یعنی اعراض مجبوزہ میں یہ حیثیت پیش نظر رہے گی اور تمام مباحث میں حیثیت کا مفہوم کلی ملحوظ اور معتبر رہے گا اور یہ مراد نہیں ہوتی کہ جمیع عوارض مجبوزہ کا لحوق اسی حیثیت کے واسطہ سے ہوگا۔ اور خلاصہ تحقیق ادھر ہی راجع ہے کہ یہ حیثیت عوارض مجبوزہ کی تبیین و توضیح کرے گی کہ اس قسم کے عوارض زیر بحث آسکتے ہیں یہ وہی مفہوم ہے جو مصنف نے پیش فرمایا تھا کہ حیثیت اعراض ذاتیہ مجبوزہ کا بیان ہوتا ہے آخر شارح اسی توجہ کی طرف مضطر ہو چکا ہے جو مصنف نے اختیار فرمائی تھی شارح نے صرف اعتراض کرنیکی اپنی عادت پوری کی ہے ورنہ تو مصنف کی رائے بالکل صحیح اور متوازن تھی۔

قال المصنف فی التوضیح ومنها ان المشہور ان الشئ الواحد لا یکون موضوعاً للعلم

یہ بحث ثالث ہے یعنی مشہور یہ چلا آ رہا ہے کہ شئی واحد دو علموں کا موضوع نہیں ہو سکتی۔  
اقول ہذا غیر ممتنع بل واقع مصنف نے فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ یہ یعنی ایک شئی کا موضوع  
للعلمین ہونا ممتنع نہیں ہے بلکہ نفس الامر میں یہ واقع ہے۔

فان الشئی الواحد الخ یہ عدم امتناع یعنی جواز کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ شئی واحد کیلئے  
اعراض متنوعہ یعنی مختلف بالنوع ہو سکتے ہیں تو ایک نوع اعراض کے لحاظ سے ایک فن کا  
موضوع اور دوسرے نوع اعراض کے لحاظ سے دوسرے فن کا موضوع ہو سکتا ہے۔  
فان الواحد الحقیقی ایک شئی واحد کے اعراض ذاتیہ مختلف بالنوع ہو سکتے ہیں یہ اس کی دلیل  
ہے خلاصہ یہ کہ واحد حقیقی یعنی واجب الموصوف بصفات کثیرہ ہے دلایضاً یعنی اس میں کوئی  
حرج و ضرر نہیں ہے بلکہ صحیح ہے کہ بعض اوصاف حقیقہ میں جیسے حیوۃ و وجود اور بعض  
اضافہ جیسے خلق ایجاد اور بعض ایجابیہ میں جیسے اللہ قیوم اور بعض سلبیہ میں جیسے الدلیس  
بجوہر و لا عرض اور یہ تمام اوصاف ایک دوسرے کے ساتھ مختلف بالنوع اور مختلفہ الحقیقہ  
میں یہاں تک اعراض کا تنوع ثابت ہوا اب ان اعراض متنوعہ کا ذاتیہ ہونا ثابت کرتا ہے  
اور کہا ولا شئی منها یعنی کوئی شئی ان اعراض میں سے واحد حقیقی کو لاحق بواسطہ الجبر نہیں ہو  
سکتی کیونکہ واحد حقیقی بسیط ہے لعدم جزئہ جب جزئہ نہیں تو جز کے واسطہ سے لاحق کیسے  
ہو سکتا ہے۔ فلحق بعضها یعنی اس وقت بعض صفات کا لاحق لذاتہ ہوگا یعنی ذات کو  
براہ راست بلا واسطہ لاحق ہوں گے قطعاً للتسلسل فی المبدأ یہاں سے اس کی نفی کرنا چاہتا  
ہے کہ لاحق بعض صفات بواسطہ البعض الآخر ہوگا اگر ایسے ہو تو ایک صفت کا لاحق  
بواسطہ صفت آخری کے ہو اور اس صفت آخری کا لاحق بواسطہ الاخریٰ ہلیم جبراً تو تسلسل  
فی المبادی لازم آئیگا کیونکہ ایک صفت مبداء لاحق برائے آخری ہو رہی ہے اس تسلسل کو  
قطع کرنے کے لئے لاحق بعض لذاتہ یعنی بلا واسطہ ہوگا فہو المطلوب کہ عرض ذاتی ثابت ہو گیا۔  
فلحق البعض الاخر اس سے دوسرا نوع عرض ذاتی ثابت کر رہا ہے یعنی پہلی شق میں ایک نوع  
ثابت ہوا یہ دوسری وجہ ہے اور نوع ثابت کر رہا ہے تاکہ یہ اعراض مختلفہ النوع ثابت ہو جائیں  
خلاصہ یہ کہ اس بعض کا لاحق اگر لذاتہ ہو تو فہو المطلوب کہ دوسرا عرض ذاتی ثابت ہو گیا اور اگر  
اس دوسرے بعض کا لاحق لغیرہ ہو تو نتکلم فی ذلک الغیر اس غیر میں کلام کریں گے کہ یہ جز تو ہو  
نہیں سکتی کیونکہ واحد حقیقی کی جز ہے نہیں اگر یہ غیر صفت ہو تو پھر تسلسل لازم آئیگا آخر نتیجہ الی

ذاتہ قطعاً للتسلسل فی المبدأ دلانہ یلزم استکمالہ یہ دوسری دلیل ہے اس کی کہ لحوق صفات  
 لغیرہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں باری تعالیٰ اپنی صفات کمالیہ میں محتاج الی الغیر ہو جائیگا  
 فیلزم استکمالہ من غیرہ جو کہ باطل ہے۔ فإذا ثبت ذلك الخ یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ واقعی  
 کے صفات مختلفہ النوع ہو سکتے ہیں اور ان کا لحوق بھی لذاتہ ہے تو ایسی شئی واحد و علین  
 کا موضوع ہو سکتی ہے۔ ویكون تميزها یعنی موضوع واحد ہونے کے باوجود ان علین کی ایک  
 دوسرے سے تميز بحسب الاعراض المبحوثة عنها ہوگی کہ ایک علم میں اعراض ذاتیہ کی ایک  
 نوع زیر بحث آئیگی اور دوسرے علم میں دوسرے نوع کے اعراض ذاتیہ مبحوث عنہا ہوں گے  
 لان اتحاد العلین یہ اس کی دلیل ہے کہ جیسے موضوع کے اتحاد و اختلاف سے اتحاد  
 علم اور اختلاف ہو سکتا ہے اسی طرح اتحاد اور اختلاف اعراض مبحوثة کے ساتھ بھی ہو سکتا  
 ہے۔ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ علین کا اتحاد اور اختلاف باعتبار اتحاد معلومات اور اختلاف  
 معلومات کے ہوتا ہے اور معلومات مسائل علم ہوتے ہیں فكما ان المسائل تتحد الخ جیسے  
 مسائل اتحاد موضوع اور اختلاف موضوع کے ساتھ متحد اور مختلف ہوتے ہیں تو اس اتحاد و  
 اختلاف کا رجوع الی الموضوع ہوا تو اسی طرح مسائل کا اتحاد اور اختلاف بحسب المحولات بھی  
 ہوتا ہے اور یہ محولات وہی اعراض مبحوثة ہوتے ہیں لہذا ان اعراض مختلفہ النوع کی وجہ سے  
 امتیاز بین العلین قائم رہ سکتا ہے وان ارید ان الاصطلاح یعنی اگر آپ کا ارادہ یہ ہے کہ  
 اصطلاح جاری ہو چکی ہے کہ اختلاف اور اتحاد علوم میں صرف موضوع کا اختلاف و اتحاد  
 معتبر ہے اور محمول کا نہیں تو فلا مشاحة فی ذلك تو پھر ہمارا آپ کے ساتھ کوئی جھگڑا نہیں  
 ہے آپ اسی اصطلاح کی پابندی کریں لیکن یہ واقع کے خلاف ہے جس کو واضح کرتے  
 ہوئے کہا علان قولهم الخ یعنی حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ علم الحیثۃ کا موضوع اجسام عالم ہیں۔  
من حیث لها شکل یعنی بایں حیثیت کہ ان کے لئے شکل ہے اور طبعی میں سے علم السماء والعالم  
 کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں من حیث لها طبیعۃ قول بان موضوعها واحد یہ خود قول و اعتراض  
 ہے اور تسلیم کرنا ہے کہ ان دونوں علموں کا موضوع واحد ہے لکن اختلافہما لیکن ان دونوں علموں  
 کا امتیاز صرف باعتبار محمول کے ہے لان الحیثۃ فیہما اس لئے کہ ان دونوں علموں کے اندر  
 حیثیت اعراض مبحوثة کا بیان ہے جزء موضوع نہیں ہے ورنہ تو لازم تھا کہ ان دونوں علموں میں  
 اس حیثیت سے بحث نہ ہوتی کیونکہ جزء موضوع زیر بحث نہیں لائی جاتی بلکہ ان اعراض سے



بحث کی جاتی جو بواسطہ اس حیثیت کے لاحق للموضوع ہوتے والواقع خلاف خلاف  
یعنی واقع اور نفس الامر اس کے خلاف ہے کیونکہ یہ حیثیت ان دونوں علموں میں مبحث ہے تو  
معلوم ہوا کہ یہ بیان اعراض مبحث کے لئے ہے جو معمول فی المسائل ہوگی تو علمین مذکورین مبحث  
امرواحد ہوا فرق صرف باعتبار محمولات مسائل کے ہے جنہیں یہ حیثیت بیان کر رہی ہے۔  
قال الشارح فی التلویح قولہ ومنہا ان المشہور بالمبحث الثالث یہ مبحث ثالث ہے  
اس بارہ میں کہ علوم مختلفہ ایک موضوع میں مشارک ہو سکتے ہیں جو واحد بالذات والا اعتبار  
ہو کما خالف القوم الخ جیسے مصنف نے قوم کے ساتھ جواز تعدد موضوع علم واحد میں  
مخالفت کی ہے یعنی قوم کا قول یہ تھا کہ ایک علم کے موضوع متعدد ہو سکتے ہیں مصنف نے  
اس کی مخالفت کرتے ہوئے اس جواز کو صحیح قرار نہیں دیا اسی طرح خالفہم فی امتناع الخ  
یعنی قوم نے علوم متعدده کے لئے وحدۃ موضوع کو ممتنع کہا مصنف نے اس کی مخالفت کرتے  
ہوئے داعی جوازہ بل دقوعہ اس کے جواز کا دعویٰ کیا بلکہ اس کا وقوع ثابت کیا اما الجواز  
یعنی جواز ثابت کرتے ہوئے کہا فلانہ یصح ان یکون یعنی صحیح اور درست ہے کہ ایک شئی  
کے اعراض ذاتیہ متنوع ہوں یعنی مختلف بالنوع ہوں ایک علم میں ان کے بعض انواع اعراض  
ذاتیہ سے بحث کی جائے اور دوسرے علم میں اعراض ذاتیہ کے دوسرے نوع کی  
بحث کی جائے تو ان علمین کا آپس میں تمایز ان اعراض مبحث عنہا کی وجہ سے ہوگا۔  
اگرچہ ان علوم کا موضوع واحد ہو۔ ذلک لان اتحاد العلماء وجہ اس کی یہ ہے اتحاد علم اور اختلاف  
علم باعتبار اتحاد معلومات اور اختلاف معلومات کے ہوتا ہے اور معلومات علم مسائل علم  
کو کہا جاتا ہے یعنی اتحاد مسائل کی وجہ سے علم واحد ہو جاتا ہے اور اختلاف مسائل کی وجہ  
سے علوم مختلف ہو جاتے ہیں کما یتحد المسائل باتحاد موضوعاتھا اور مسائل کا اتحاد جیسے اتحاد  
موضوعات کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی مسائل کے جتنا موضوعات ہوتے ہیں ان تمام کا رجوع موضوع  
علم کی طرف ہوتا ہے اور اختلاف مسائل اختلاف موضوعات سے ہوتا ہے کذلک یتحد بالحد  
محمولاتھا اسی طرح اتحاد مسائل اتحاد محمولات سے ہوتا ہے یعنی یہ کہ تمام محمولات مسائل کا  
رجوع موضوع کے اعراض ذاتیہ کے ایک ہی نوع کی طرف ہوگا اور اختلاف مسائل اختلاف  
محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ فکما اعتبار اختلاف العلوم توجس طرح اختلاف علوم اختلاف  
موضوعات کی وجہ سے اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح اختلاف محمولات کی وجہ سے بھی اختلاف  
علوم معتبر ہونا چاہئے۔ بان یؤخذ موضوع واحد یعنی موضوع جو واحد بالذات والا اعتبار ہے

اسے اخذ کر کے اس کے بعض اعراض ذاتیہ کی بحث کو ایک علم قرار دیا جائے اور دوسرے قسم کے اعراض ذاتیہ کی بحث کو دوسرا علم قرار دیا جائے تو یہ دونوں علم متشارك فی الموضوع ہوں گے اور متمایز باعتبار محمول کے ہوں گے۔

واما الوقوع یعنی مصنف کا دعویٰ جو وقوع تھا اس کے متعلق انھوں نے ذکر فرمایا کہ فلانہم جعلوا اجسام العالم وہی البسائط اجسام عالم سے مراد بسائط ہیں یعنی افلاک و عناصر یہ علم الہیۃ کا موضوع بنتے ہیں من حیث الشکل اور علم السماء والعالم کا موضوع بنتے ہیں من حیث الطبیقہ اور حیثیت ان دونوں میں اعراض ذاتیہ مجموعہ کا بیان ہے جزر موضوع نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں علموں میں شکل اور طبیعۃ زیر بحث لائی جاتی ہے اگر جزر موضوع ہوتی تو ان علمین میں اس کی بحث نہ ہوتی جیسے گزر چکا ہے کہ موضوع فن اور اس کے اجزاء سے اس فن میں بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

فموضوع کل منہما یعنی ان علمین میں سے ہر ایک کا موضوع اجسام العالم علی الاطلاق ہیں ہیئۃ میں ان کے اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم السماء والعالم میں ان کے طبائع سے فلہما علمان مختلفان الخ تو یہ دو علم ہیں جن کا آپس میں اختلاف و امتیاز باعتبار اختلاف محمولات کے ہے باوجود اس کے کہ موضوع ان دونوں کا ایک ہے وعلم السماء والعالم علم یعرف فیہ شارح نے یہ علم السماء کی تعریف پیش کر دی ہے کہ علم السماء وہ علم ہے جس میں احوال اجسام کی معرفت ہوتی ہے وہ اجسام جنہیں ارکان عالم کہا جاتا ہے وہی السموات و ما فیہا اور عناصر اربعہ اور ان کی حرکات اور ان کے مواضع اس جیسے حالات معلوم ہوتے ہیں ويعرف المحکمة اور ان کے صنعة اور تنضید یعنی ترکیب و ترتیب بلا فصل بینہما میں جو حکمت ہے وہ بھی معلوم ہوتی ہے یہ علم صبی کے اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ الباحث عن احوال الخ یہ علم طبعی کی صفت کاشف ہے جو کہ تعریف کے قائم مقام ہے یعنی علم طبعی وہ ہے جو احوال اجسام سے من حیث التفریق بحث کرتا ہے اور اس کا موضوع جسم محسوس ہے من حیث ہو متعرض للتغیر یعنی بایں حیثیت کہ وہ تغیر فی الاحوال اور ثبات فی بعض الاحوال کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس علم کے اندر ان اعراض سے بحث کی جاتی جو جسم محسوس کو بحیثیت تغیر کے لاحق و عارض ہوتے ہیں کذا ذکرہ ابو علی بن سینا ولا یخفی ان الہیئۃ فی الطبعی مبعوث عنہا اور یہ حیثیت مذکورہ

فن طبعی میں زیر بحث لائی جاتی ہے تو مصنف کے نزدیک یہ حیثیت بیان اعراض کے لئے ہے اور شارح کے نزدیک قید للمعروض ہے کما صرح به القوم وابن سینا۔ دھنا نظر اما اولاً الخ شارح نے مصنف پر اعتراضات حسب عادت شروع کر دیئے ہیں اولاً یہ کہ مصنف کا امتیاز بین العلمین باوجود وحدت موضوع اختلاف محمولات پر مبنی کرنا یہ اس پر مبنی ہے جو مصنف نے ذکر کیا ہے کہ حیثیت کبھی جزء موضوع ہوئی جو زیر بحث نہیں لائی جاتی اور کبھی اعراض ذاتیہ مبہوتہ کا بیان ہوتی ہے اسی حیثیت کو بیانیہ بنانے کی وجہ سے اعراض مبہوتہ فی الفن مختلف بحسب النوع ہو کر اختلاف محمولات اور اختلاف مسائل کی وجہ بنا کر اختلاف علمین کا باعث قرار دیا گیا ہے وقد عرفت ما فیہ یعنی اس میں ایک تو مصنف پر یہ الزام دیا تھا کہ تشارک علمین فی موضوع واحد لازم آجاتا ہے اور حالانکہ یہ امر کوئی باعث اشکال نہیں ہے جبکہ ان علمین کے مابین حیثیت بیانیہ اور اختلاف محمول کی وجہ سے امتیاز قائم ہے پھر شارح نے جو قید للموضوعیہ بنائی تھی اس پر اشکال کے جواب میں جو تکلف اختیار کیا تھا وہ بھی آپ کو معلوم ہو چکا ہے واما ثانیاً خلاصہ اس اعتراض کا یہ ہے کہ اہل حکمت نے جب اعیان موجودات یعنی موجودات خارجیہ کے احوال معلوم کرنے کی قصد کی تو ان حقائق کے کچھ انواع اور اجناس مقرر کئے اور ان کے اعراض ذاتیہ کا جہاں تک وہ علمی حیثیت سے احاطہ کر سکے بحث کی فحصلت لھم مسائل کثیرہ تو اس صورت میں ان کے لئے مسائل کثیرہ حاصل ہوئے جو اس بارہ میں متحد تھے کہ ایک ہی موضوع کے احوال کی بحث ہے اگرچہ ان کے محمول مختلف تھے اسی وحدۃ موضوع کے اعتبار سے اس کو علم واحد قرار دے کر اس کی تدوین اور تسمیہ میں منفرد قرار دیا وجوزوالکل واحد پھر ہر ایک کے لئے جائز قرار دیا کہ اس موضوع کے جتنا احوال پر مطلع ہوں اس کے ساتھ اضافہ کرتے چلے جائیں فان المعتبر فی العلم کوئی نہ ہر علم کے اندر یہ معتبر ہوتا ہے کہ اس علم کے موضوع کے جتنا عوارض ذاتیہ جہاں تک طاقتہ انسانیہ محیط ہو سکتی ہے ان جمیع سے بحث کی جائے اس لئے ہر ایک کو اجازت ہوتی ہے کہ جتنا احوال پر اطلاع حاصل ہوتی جائے ان کا اس علم میں وہ اضافہ کرتا چلا جائے۔ فلامعنی للعلم الواحد اب علم واحد کا مفہوم ومعنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ کسی ایک شئی کو یا چند اشیاء متناسبہ کو بطور موضوع کے متعین کر لیا جائے اور ان کے جتنے اعراض ذاتیہ ہو سکتے ہیں تمام کی بحث کی جائے اور تمام کو طلب اور تلاش کر لیا جائے۔

ولامعنی لتمايز العلوم الخ اور تمايز علوم کا معنی ہی یہی ہے کہ ایک علم ایک مخصوص شئی کے احوال و اعراض میں نگاہ رکھتا ہے اور دوسرا علم دوسری مخصوص شئی کے احوال میں اور ان دو اشیا جن کے احوال علمین کی نظر میں ہیں ان کے اندر ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ یا تو مغایر بالذات ہوں یا بلا اعتبار بان یوعد فی احد العلمین مطلقاً یہ مغایر باعتبار ہونے کی صورتیں ہیں یعنی ایک علم میں وہ شئی ماخوذ بالاطلاق ہو اور دوسرے میں متقید بالقید ہو یا ہر ایک میں الگ الگ قید کے ساتھ مقید ہو اور یہی موضوع ہے جو موجب امتیاز ہے۔

وتلك الاحوال وہ احوال و اعراض جو مسئلہ میں محمول بنتے وہ تو امور مجہولہ ہوتے ہیں جن کی طلب ہوتی ہے بخلاف موضوع کے کہ یہ معلوم اور بین الوجود ہوتا یہی امر معلوم ہی صلاحیت رکھتا ہے کہ سبب امتیاز ہونہ وہ احوال مجہولہ مطلوبہ جن کو مصنف نے موجب امتیاز قرار دیا ہے۔ شارح کی جانب سے یہ تمام تطویل بلا طائل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ موضوع ایک ذات ہوتی ہے جس کے لئے اثبات صفات مطلوب ہوتا ہے تو اسی کو سبب امتیاز ہونا چاہئے اگر شارح کی مراد یہ ہے امتیاز علوم بالموضوعات اولیٰ اور انسب ہے تو پھر یہ بات مسلم ہے لیکن یہ اس کی متقاضی نہیں ہے کہ باعتبار اعراض کے جو صفات محمول ہوتی ہیں موجب امتیاز نہ ہو سکیں بلکہ تمايز صفات کے ساتھ بھی امتیاز قائم رہ سکتا ہے اگر اس کی مراد یہ ہے کہ امتیاز صرف تمايز موضوعات کے ساتھ ہوتا ہے تو یہی دعویٰ ہے جو کہ عین نزاع ہے پھر اس کا اعادہ مفید مطلوب نہیں ہو سکتا۔ باقی رہی یہ بات کہ موضوع معلوم ہے اور احوال و اعراض مجہول ہیں موجب امتیاز امر معلوم ہو سکتا ہے نہ کہ مجہول اس کا جواب یہ ہے کہ نفس محمول جو کہ عرض ذاتی ہے وہ بھی موضوع جیسا معلوم ہے البتہ عرض ذاتی کی تفصیل جو منتسب الی الموضوع ہوتی ہیں یہ مجہول ہیں اور عرض ذاتی فی حد ذاته مجہول نہیں ہے لہذا یہ موجب امتیاز ہو سکتا ہے اور اسی طرح تو تفصیل موضوع بھی بحیثیت مثبت لیا ہونے کے مجہول ہیں کیونکہ موضوع مسائل صرف موضوع فن نہیں ہوتا بلکہ موضوع فن کے انواع اور اعراض ذاتیہ اور اعراض ذاتیہ کے انواع بھی موضوع مسائل ہو سکتے ہیں تو جیسے تفصیل محمول مجہول ہیں اسی طرح تفصیل موضوع بھی مجہول ہیں اگر یہ جہالت امتیاز کے منافی ہے تو یہ موضوع و محمول دونوں میں برابر درجے کی موجود ہے پھر موضوع بھی موجب امتیاز نہیں

ہو سکتا فہم جو ابکم فہو جوابنا۔

داما ثالثاً یہ مصنف پر تیسرا اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ ایسا کوئی علم نہیں ہیں جس کا موضوع اعراض ذاتیہ متنوعہ یعنی مختلف بالنوع پر مشتمل نہ ہو فلکل واحد پس ہر ایک کیلئے جائز ہو سکتا ہے کہ اعراض ذاتیہ متنوعہ کی وجہ سے اس علم واحد کو علوم متعددہ قرار دے دیوے مثلاً يجعل البحث عن فعل یعنی فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اور یہ اعراض ذاتیہ متنوعہ پر مشتمل ہیں کیونکہ بعض اعراض من حیث الوجوب سے لاحق ہوتے ہیں اور بعض من حیث الحرمة اب ایک علم وہ جس کے اندر فعل مکلف من حیث الوجوب ہے بحث کی جائے اور دوسرا علم وہ ہو جس کے اندر فعل مکلف من حیث الحرمة سے بحث کی جائے تو ان علوم کا موضوع واحد ہوگا اور ان کے درمیان امتیاز باعتبار اعراض مبعوضہ کے ہوگا کہ ایک میں اعراض من حیث الوجوب دوسرے میں من حیث الحرمة کی بحث ہوگی تو اس لحاظ سے علم فقہ متعدد علوم ہو سکتے ہیں فلذا یمنضبط پھر اس صورت میں اتحاد علم اور اختلاف علم منضبط نہیں ہو سکتا۔ شارح کے اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ تنوع اعراض اختلاف علوم کو اس وقت تقاضا کرتا ہے جب وہ اعراض کسی ایسی جنس میں مشترک نہ ہوں جو مقصود بالبحث ہے جیسے نحو میں کلمہ کے اعراض متنوعہ ہیں رفع ونصب وجر لیکن یہ علوم متعدد نہیں ہیں کیونکہ یہ اعراض جنس اعراب میں مشترک ہیں اس جنسی اشتراک کی وجہ سے علم واحد ہے اسی طرح فعل مکلف کے اعراض وجوب وندب اور حرمة وکراہتہ کی وجہ سے متنوع ہونے کے باوجود الحکم جو ان کے لئے جنس ہے اس میں تمام مشترک ہیں لہذا فقہ کا موضوع فعل مکلف من حیث الحکم ہے لہذا فقہ علم واحد قرار پائیگا علاوہ انہیں ہم شارح کی بات تسلیم کرتے ہیں کہ حیثیت بیان اعراض نہیں ہے بلکہ قید موضوعیہ اور قید بحث ہے پھر ہم کہتے ہیں کہ فعل مکلف من حیث الوجوب ایک موضوع ہے اور من حیث الحرمة دوسرا موضوع اور من حیث الکراہتہ تیسرا موضوع تو اس لحاظ سے موضوع متعدد ہو گئے تعدد موضوع کی وجہ سے شارح کے نزدیک علوم متعدد ہو سکتے ہیں تو شارح کی حسب تحقیق بھی فقہ علوم متعددہ بن سکتا ہے فہم جو ابکم فہو جوابنا۔ قولہ واما قلنا استدلال الخ یعنی مصنف نے شئی واحد کے اعراض متنوعہ اور مختلف النوع ہونے پر استدلال پیش کیا ہے بان الواحد الحقیقی الذی لا کثرہ فی ذاته الخ یعنی واحد حقیقی جس کے درجہ ذات میں کثرہ بالکل نہیں یعنی واجب تعالیٰ یصنف بصفات

کثیرۃ الخ یعنی وہ صفات کثیرہ کے ساتھ متصف ہے بعض حقیقی ہیں کالقدرة اور بعض صفات اضافی ہیں کالخلق اور بعض سلبی جیسے تجرد عن المادة یعنی لیس لہ مادہ والمتصف بصفاً کثیرۃ متصف باعراض ذاتیۃ متنوعۃ یعنی جو متصف بصفات کثیرۃ ہوتا ہے وہ درحقیقت اعراض ذاتیہ متنوعہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے ان صفات کا مختلفہ النوع ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ صفات حقیقیہ اور صفات اضافیہ کی حقیقت الگ الگ ہے اور صفات سلبیہ کی حقیقت ان سے مختلف ہے اب ضرورت اس کی ہے یہ اعراض ہیں ذاتیہ تو اس کو ثابت کرنے کے لئے کہا ضرورۃ انہ لاشئ من تلك الصفات لاحقاله لجنۃ الخ یہ ان اعراض مختلفہ کے ذاتیہ ہونے کی وجہ پیش کر رہا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ان صفات مختلفہ کالحق بواسطۃ الجزر تو ہونہیں سکتا کیونکہ واحد حقیقی کی کوئی جز ہے ہی نہیں وہ تو ذہنی اور خارجاً بسیط ہے کسی قسم کی اس میں ترکیب نہیں ہے یہ ویسے بیان واقع ہے ورنہ توجہ عاقل بواسطۃ جز کے لاحق ہوتا ہے وہ عرض ذاتی کہلاتا بواسطۃ جز مساوی کے تو بالاتفاق اور بواسطۃ جز عام کے عند الشارح عرض ذاتی ہے۔

دلائل مبائن اور ان صفات کالحق بواسطۃ المبائن بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد حقیقی کا اپنے صفات میں محتاج الی الامر المبائن المنفصل ہونا ممتنع اور باطل ہے وکان ینبغي مصنف پر اعتراض کر دیا کہ اس امر مبائن کا ذکر نامناسب تھا لیکن مصنف نے اسے ترک کر دیا ہے جو کہ غیر مناسب ہے جواب میں کہا جاتا ہے کہ امر مبائن کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عرض ذاتی سے مراد وہ عارض ہے جو محمول ہو سکے چونکہ مبائن خود محمول نہیں ہو سکتا لہذا دوسرے کے محمول ہونے کے لئے واسطہ مؤثرہ فی الحمل نہیں بن سکتا علاوہ ازیں مصنف نے عرض ذاتی کا نوع آخر کے ثابت کرنے کے لئے جو کہا ہے وان کان لغيرہ تنکلم فی ذلک الغير الخ یہی تو تعرض بالمبائن ہے اور اس کا تعلق بکلام الجہین ہے نہ کہ صرف آخری وجہ سے لہذا شارح کا اعتراض صحیح نہیں جیسے کہ شارح نے اسی قول کے آخر میں خود اسے تسلیم کیا ہے کما سیأتی وحینئذ اما ان یکون لحق کل منها الخ یعنی جس وقت لحق صفت بواسطۃ جز اور مبائن نہ ہوا تو پھر یا تو لحق بواسطۃ صفت آخری ہوگا اور پھر اس آخری کا بواسطۃ صفت آخری تو تسلسل فی المبادی لازم آجائے گا یعنی ایسی صفات میں جو ہر ایک صفت دوسری صفت کے لئے مبداً لحق بنتی چلی جائیگی اور تسلسل محال ہے اور اس کے

محال ہونے پر براہین موجود اور مذکور فی علم الکلام ہیں۔ او کیون بعضھا لذاتہ یا ان بعض کا لحوق لذاتہ ہوگا یعنی بلا واسطہ براہ راست ذات کو عارض ہوں گے تو ایک نوع عرض ذاتی کا ثابت ہو گیا جو ہمارا مطلوب تھا۔ وحینئذ فالبعض الآخر تو اس وقت دوسرے نوع کی صفت جو کہ عارض ہے اس کے اندر کلام کی جائیگی کہ اس کا لحوق کیسے ہے یا تو بواسطہ جز کے ہوگا اور یہ جائز اور صحیح نہیں ہے لہذا اسی لاجزہ للواحد الحقیقی پھر یا تو اس کا لحوق لذاتہ ہوگا تو عرض ذاتی کا دوسرا نوع ثابت ہو گیا و هو المطلوب اولغیرہ یعنی اس کا لحوق لذاتہ نہیں ہوگا بلکہ بواسطہ الغیر ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے کہ یہ غیر جو واسطہ بن رہا ہے مبائن ہو۔ بلکہ یہ صفت ہوگی من صفاتہ تو ضرور اس کی انتہا اس پر ہوگی کہ کسی نہ کسی صفت کا لحوق لذاتہ تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ تو تسلسل فی المبادی لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ فان قبل یجوز ان ینتھی الخ یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی انتہا ایسے عرض پر نہ ہو جس کا لحوق لذاتہ ہو بلکہ اس کا انتہا ایسے عرض ذاتی پر ہو جو اول شق میں ثابت ہو چکا ہے اس وقت میں تعدد اعراض ذاتیہ ثابت نہیں ہوگا بلکہ صرف پہلا تو عرض ذاتی ہوا اور یہ ثانی جو اول کے واسطہ سے لاحق ہوا ہے عرض تو ہوگا لیکن ذاتی تو نہیں ہوگا۔ ولو سلم یعنی اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ثانی بھی عرض ذاتی ہے اس کے ساتھ صرف تعدد اعراض ذاتیہ تو ثابت ہوگا تنوع یعنی مختلف بحسب النوع ہونا ثابت نہیں ہوگا حالانکہ مطلوب یہی تنوع تھا نہ صرف تعدد قلنا یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ جو بواسطہ عرض ذاتی کے لاحق ہوتا ہے وہ بھی عرض ذاتی ہوتا ہے لہذا یہ عرض ثانی جو بواسطہ عرض ذاتی اول کے لاحق ہوگا وہ بھی عرض ذاتی ہوگا فیلزم التعدد باقی رہا تنوع تو وہ بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ والصفات المتعددة فی محل واحد متنوعة یعنی ایک ہی محل میں جو صفات متعدد ہوں وہ لامحالہ متنوع ہوتی ہیں یعنی مختلف بالنوع ہوتی ہیں متحد بحسب النوع نہیں ہو سکتی کیونکہ ضرورۃ ان اختلاف اشخاص الخ یہ بدیہی ہے ایک ہی نوع صفات کے اشخاص و افراد کا تعدد اختلاف محل سے ہوتا ہے تو جب یہ صفات ایک ہی محل میں متعدد ہو رہی ہیں تو یہ مختلف بحسب النوع ہوں گی اگر ان کی ماہیتہ نوعیہ ایک ہوتی اور تعدد صرف اشخاص کا ہوتا تو محل ان کا ایک یعنی واحد حقیقی نہ ہوتا بلکہ ان کے محل مختلف ہوتے کیونکہ ایک ہی نوع صفات کے اشخاص کا تعدد تعدد محل سے ہوا کرتا ہے۔ قوله ولانه یلزم عطف یعنی اس کا عطف کلام سابق کے مضمون پر ہے یعنی اگر صفت کا لحوق لغیر ہو تو وہ باطل ہے کیونکہ ایک تو تسلسل لازم

آجاتا ہے دوسرا ولانہ یلزم استکمالہ من غیرہ یعنی یہ لازم کر پکڑتا ہے کہ واحد حقیقی اپنے صفات میں مستکمل بالغیر ہو اور یہ محال ہے کیونکہ یہ نقصان فی ذاتہ کا موجب ہے یعنی واحد حقیقی اپنے درجہ ذات میں باکمال نہیں ہے بلکہ اپنی کمالیہ میں محتاج الی الغیر ہے اور یہ باطل ہے۔  
 وفیہ نظر خلاصہ نظریہ ہے کہ اس غیر سے کیا مراد ہے اگر امر منفصل مراد ہو ظاہر انہ غیر لازم کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ یہ غیر امر منفصل ہو لہذا ان یكون کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس بعض کا لحوق بواسطہ صفتہ آخری ہو اور اگر غیر سے مراد عام ہو خواہ امر منفصل ہو یا صفتہ فلا نسلم الخ یعنی پھر ہم یہ شق اختیار کر سکتے ہیں یہ غیر امر منفصل نہیں ہے بلکہ صفتہ ہے اور بعض صفات کا احتیاج الی البعض موجب نقصان ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ کیف والخلق کیسے تسلیم کیا جائے حالانکہ خلق و ایجاد کی وصف علم اور قلدۃ واردہ پر موقوف ہے اور یہ موجب نقصان نہیں ہے ویسکن ان یجعل الخ جو سیدھی بات تھی شارح نے اب کہی ہے اور مراد مصنف یہی تھی جواب پیش کی ہے جس کے ساتھ نظر وارادہ اور اعتراض سابق کہ مصنف نے مبائن اور امر منفصل کا تعرض نہیں کیا دونوں مندرج ہو جاتے ہیں۔  
 خلاصہ اس جواب کا یہ ہے اس غیر سے مراد صرف امر منفصل ہو یعنی مبائن اسی شق میں استکمال بالغیر اور نقص فی حد ذاتہ کا استحالہ لازم آتا ہے اور اس سے جو سابقاً مذکور ہوا ہے وہ مختص ہو غیر منفصل کے ساتھ یعنی ایک صفتہ کا لحوق بواسطہ صفتہ آخری ہو اس صورت میں تسلسل فی المبادی لازم آتا ہے فیتم بمجموعها المطلوب اعتی اثبات عرض ذاتی آخر۔

قال المصنف فی التوضیح فنضع الكتاب علی قسمین پس ہم نے اس کتاب کی وضع دو قسموں پر رکھی ہے القسم الاول پہلی قسم ادلہ شرعیہ میں ہے اور یہ ارکان اربعہ پر مبنی ہے۔ کیونکہ ادلہ چار ہیں کتاب۔ سنتہ۔ اجماع۔ قیاس۔

الركن الاول فی الكتاب ای القرآن لفظ القرآن یہ تفسیر ہے الكتاب کی بلفظ اشھر وهو ما نقل الینا الخ یہ القرآن کی تعریف ہے بین دفعتی اسی جانبی المصاحف مصاحف سے مراد وہ مصاحف ہیں جو حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جمع کرائے پھر ان کے بعد جو ان کے موافق مکتوب ہو کر پھیلے تو اترا اور منقول بنقل متواتر ہو فخرج سائر الكتب الالهية كالانجيل والاحادیث الالهيه كالاحادیث القدیمہ والنبویہ ای اقوال



رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ تمام کے تمام خارج از تعریف ہو گئے کیونکہ یہ منقول بین دفتی المصاحف نہیں ہیں والقرأت الشاذة کیونکہ ان کی نقل بالتواتر نہیں بلکہ یہ بعض مصاحف مخصوصہ میں ہیں جیسے مصحف ابن مسعود یا ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہ ان کی نقل بالتواتر نہیں ہے بلکہ باخبار الاحاد ہے وقد اور دابن المحاسب ابن حبان نے اعتراض وارد کیا ہے کہ ان هذا التعریف دوری یہ تعریف مشتمل علی الدور ہے لانه عرف القرآن یہ لازم دور کی دلیل ہے حاصل یہ کہ قرآن کی تعریف ما نقل فی المصحف کی گئی ہے تو معرفت قرآن معرفت مصحف پر موقوف ہو گئی لہذا معرفت مصحف ضروری ہے ورنہ تو ماہیت قرآن واضح نہیں ہوگی دان مسئلہ اور اگر مصحف کی معرفت کے متعلق سوال کیا جاتے اور کہا جائے ما المصحف تو لامحالہ جواب یہی ہوگا الذی کتب فیہ القرآن تو معرفت مصحف معرفت قرآن پر موقوف ہو گئی تو یہی دور ہے یعنی توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذلک الشئ تو یہاں بھی ایسے ہے کہ معرفت قرآن موقوف علی معرفۃ المصحف ہوئی اور معرفت مصحف موقوف علی معرفت القرآن ہوئی بل ہذا الادور فاجبت عن هذا بقولی ولا دور یعنی قرآن کی تعریف مذکور مشتمل علی الدور نہیں ہے کیونکہ قرآن کی معرفت تو موقوف علی معرفت المصحف ہے لیکن مصحف کی معرفت موقوف علی معرفت القرآن نہیں ہے لان المصحف معلوم فی العرف یعنی لوگوں کے عرف میں مصحف معلوم اور متعارف ہے اور لوگ جانتے پہچانتے اس لئے یہ محتاج الی التعریف نہیں ہے جو کہ الذی کتب فیہ القرآن کے ساتھ کی گئی ہے اس کی ضرورت نہیں ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ فنضع تقریر علی قولہ فیبحث الخ یعنی فنضع کی تقریر یبحث پر ہے یعنی چونکہ اس فن میں اولہ اور احکام سے بحث ہوتی ہے اس لئے ہم اپنی کتاب کی وضع دو قسموں پر کر رہے ہیں قسم اولہ میں ہوگی اور قسم ثانی احکام میں اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اس کتاب میں بحث تعریف اور بحث موضوع بھی درج ہے جو ان قسموں کے علاوہ ہے تو پھر مجموع کتاب کی وضع صرف قسمیں پر تو نہیں ہے پھر یہ نضع علی قسمیں کیسے صحیح ہوگا تو شارح نے مقاصد کا لفظ ذکر کر کے اس اعتراض کو مرتفع کیا یعنی مقاصد کتاب قسمیں میں منحصر ہیں نہ کہ مجموع کتاب کیونکہ بحث تعریف و موضوع کتاب میں داخل ہے اور قسمیں سے خارج ہے تو حصر فی القسمین نہ رہا تو اس کا جواب دیا لکونہ غیر داخل فی المقاصد یعنی یہ مقاصد میں سے نہیں اور ہم نے مقاصد کتاب کو قسمیں پر موضوع کیا ہے لہذا ان بحث

کو مقاصد کتاب سے خارج رہنا چاہیئے لہذا مقاصد کتاب کی وضع علی القسین رہی البتہ مجموع کتاب میں تو درج میں القسم الاول مرتب الخ قسم اول چار ارکان پر مرتب ہے جو اولہ اربعہ میں ہیں پہلا کتاب میں پھر سنۃ پھر اجماع پھر قیاس میں جو بالذات اور بالشرع مقدم تھی ذکر او وضعاً اسی کو مقدم کیا گیا ہے باقی رہے آخری دو باب ایک باب الترجیع دوسرا باب الاجتہاد یہ اولہ سے الگ بحث نہیں بلکہ رکن قیاس کا یہ تتمہ اور تفسیل ہے یعنی قیاس کا ذیل اور دامن ہیں لہذا یہ دونوں باب درج فی القیاس میں قولہ الرکن الاول فی الكتاب دھوا می الكتاب فی اللغة اسم للمکتوب لغت میں تو کتاب نام ہے مکتوب اور لکھی ہوئی کا اور عرف شریعت میں اس کا غلبہ استعمال کتاب اللہ العزیز پر ہو چکا ہے جو مثبت فی المصاحف ہے جیسے اہل عربیۃ یعنی اہل نحو کے عرف میں کتاب کا غلبہ استعمال سیبویہ کی کتاب پر ہو چکا ہے۔

والقران فی اللغة اور لفظ قران لغت کے اعتبار سے تو مصدر بمعنی القراءة ہے لیکن عرف عام میں اس کی غالب استعمال کلام اللہ کے اس مجموعہ معین پر ہو چکا ہے جو مقرو علی السنۃ العباد ہے۔ دھو فی هذا المعنی اور لفظ قران اس عرفی معنی میں بنیبت لفظ الكتاب کے زیادہ مشہور اور اظہر ہے اس لیے مصنف نے القران کو لفظ الكتاب کی تفسیر بنا کر کہا امی القرآن لہذا کہا جاتا ہے الكتاب هو القرآن المنزل علی الرسول کے زیادہ مشہور کی تفسیر بنا کر کہا امی القرآن لہذا کہا جاتا ہے الكتاب هو القرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف الخ تو القرآن تفسیر ہے الكتاب کی اور باقی حصہ یعنی المنزل علی الرسول یہ القرآن کی تعریف ہے جو اس کے لئے باقی مقرو اشیا سے باعث امتیاز اور ممیز عن الاغیا ہے۔ لان المجموع یعنی یہ مجموع عبارت القرآن سے لیکر الی آخرہ الكتاب کی تعریف نہیں ہے ورنہ تو ذکر محدود فی الحد لازم آجائیگا کیونکہ القرآن بعینہ الكتاب کا دوسرا نام ہے اور اس کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ لفظ القرآن بمعنی المقرو کر کے کلام اللہ اور غیر کلام اللہ کو شامل کر کے صحت تعریف کی کوشش کی جائے جیسے کہ تو صم البعض کیونکہ یہ تاویل اگرچہ لغت تو صحیح ہے لیکن عرف کے مخالف اور بعید عن الفہم ہے۔

والمشایخ وان كانوا الخ اگرچہ مشائخ متقدمین کی عبارات میں اس قسم کے مناقشات نہیں کئے جاتے کیونکہ ان کی نگاہ صرف مقاصد پر ہوتی تھی عبارت کے نشیب و فراز کی طرف زیادہ توجہ نہیں ہوتی تھی لیکن پھر بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کی کلام کو اسی ضعیف اور محتاج الی التاویل منہوم پر محمول کیا جاوے باوجودیکہ وجہ صحیح ظاہر ہے وہ یہ کہ لفظ القرآن تفسیر ہو لفظ الكتاب کی اور باقی حصہ تعریف ہو القرآن کی اسی غلط وہم کے ازالہ کے لئے مصنف نے حرف تفسیر کی

تصریح کرتے ہوئے کہا اسی القرآن وهو ما نقل الینا الخ

ثم کل من الکتاب والقرآن یطلق عند الاصولیین یعنی اصول فقہ والوں کے نزدیک بخلاف علم الکلام کے کہ ان کی اصطلاح میں القرآن کا اطلاق اس وصف قدیم پر ہوتا ہے جو غیر مخلوق ہے اور اصولیین کے نزدیک ان کا اطلاق مجموع من حیث المجموع اور ہر جز پر جو دلیل علی الحکم ہو سکے ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرات کتاب اللہ سے بحیثیت دلیل علی الحکم ہونے کے بحث کرتے ہیں اور آیت آیت دلیل کا کام دیتی ہے نہ صرف مجموع من حیث المجموع فاحتاجوا تو یہ اصولیین اس طرف محتاج ہوئے کہ صفات مشترکہ بین الكل والجزر کی جستجو کریں تاکہ انھیں تعریف میں استعمال کریں جو کہ مجموع پر اور جز پر صادق آسکے مثلاً معجز ہونا منزل علی الرسول ہونا مکتوب فی المصاحف ہونا منقول بالنقل المتواتر ہونا یہ ایسے صفات ہیں جو علی السویۃ کل اور جز میں مشترک ہیں بعض حضرات نے بقصد توضیح ان جمیع صفات کو تعریف و تفسیر میں اعتبار کیا اور بعض حضرات نے صرف انزال اور اعجاز کو اہم کیا کیونکہ قرآن مجید کے ہر دور میں یہی صفات لازمہ ہیں بخلاف کتابت و نقل کے کہ رسول اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن مجید مکتوب فی المصاحف اور منقول الینا کے بغیر متحقق تھا لہذا یہ صفات غیر لازمہ ہیں ان کو تعریف میں استعمال نہ کیا جائے وبعضہم الانزال والکتابہ والنقل لان المقصود یعنی قرآن مجید کی تعریف سے مقصود اصلی ان لوگوں کے لئے تعریف کرنا ہے جنہوں نے وحی کا مشاہدہ کیا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا تو وہ لوگ قرآن مجید کو نقل اور کتابت فی المصاحف سے جانتے ہیں اور ان کے زمانہ میں یہ لوازم غیر منفک ہیں تو یہ ان کے لئے ائین اللوازم ہیں اور دلالت علی المقصود میں اوضح ہیں لہذا ان کے لئے ان لوازم کے ساتھ تعریف کرنا مفید ہے بخلاف الاعجاز الخ بخلاف اعجاز کے کہ یہ ان لوگوں کے لئے لوازم بیہنہ سے نہیں ہے کیونکہ معرفت اعجاز تو مخصوص علماء کا کام ہے جو ماہر فی علم المعانی والبیان ہوں۔ ولا الشاملۃ اور یہ ہر جز کو بھی شامل نہیں کیونکہ معجز تو صرف سورۃ ہے یا اس کی مقدار کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول فاتوا بسورۃ من مثله اسی پر دال ہے۔

والمصنف اقتصر علی ذکر الخ مصنف نے نقل فی المصاحف تو اثر کے ذکر پر اکتفا کیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ مقصد تعریف پورا ہو جاتا ہے اور جمیع ما بعد القرآن سے احتراز حاصل ہو جاتا ہے لان سائر الکتاب السماویۃ الخ کیونکہ قرآن مجید کے علاوہ باقی تمام کتب سماویہ وغیرہ

اور احادیث الھیة قدسیہ اور منسوخ التلاوة آیات اور احادیث نبویہ ان میں سے کوئی بھی منقول بین دفتی المصاحف نہیں ہے لانه اسم لهذا المعهود الخ کیونکہ قرآن مجید اس معبود اور متعین مجموعہ کا نام ہے جو معلوم اور متعارف عند الناس ہے حتیٰ کہ صبیان و اطفال بھی اسے جانتے پہچانتے ہیں اور تمام مذکورات اس مصحف متعارف میں منقول نہیں ہیں والقرات الشاذة اور قرات شاذہ تو اتر کی قید سے خارج ہو جائیگی کیونکہ ان کا نقل اگرچہ بعض مخصوص مصاحف میں ہوا ہے لیکن یہ نقل بطریق اہاد ہے جیسے وہ قرآن جو حضرت ابی بن کعبؓ کے مصحف کے ساتھ مختص ہیں یا ان کا نقل بطریق شہرہ ہے جیسے وہ قرات جو مختص بمصحف ابن مسعودؓ ہیں بہر حال ان کا نقل بالتواتر نہیں ہے لہذا یہ خارج ہو جائیگی فلا حاجة الى ذكر الانزال الخ اس وقت وصف انزال اور اعجاز کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اسی طرح بلا شبہ کا لفظ تاکید تو اتر کی خاطر ذکر کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ ان کے بدون مقصود تعریف یعنی احتراز عن جمیع ما عدا القرآن حاصل ہے۔

اما التسمية فالمشهور الخ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب مشہور جو اکثر کتب متقدمین میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ تسمیہ قرآن مجید کی جز نہیں ہے بجز اس تسمیہ کو جو سورۃ نمل میں ایک آیت کا بعض حصہ ہے۔ ان من سلیمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم یہ تو قرآن مجید کا حصہ ہے اور وہ تسمیہ جو اوائل سور میں ہے وہ جز قرآن نہیں ہے۔

الان المتأخرين اور متاخرین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ امام کے نزدیک وہ تسمیہ جو اوائل سور میں ہے وہ قرآن مجید کی صرف ایک آیت ہے اور اس کا نزول فصل بین السؤ کی خاطر ہے۔ بدلیل انہا دلیل اس کی یہ ہے کہ تسمیہ قرآن مجید میں بخط قرآن لکھی گئی ہے اور اس پر سلف میں سے کسی سے بھی انکار اور نکیہ منقول نہیں حالانکہ تجرید القرآن عن غیر القرآن کا حکم تاکید ہی ہے تو معلوم ہوا کہ تسمیہ جز من القرآن ہے وعدم جواز الصلوة چند مسائل سے تسمیہ کے متعلق عدم قرآنیت کا شبہ ہوتا تھا یہ ان کا دفع کر رہا ہے ایک مسئلہ یہ کہ نماز میں اگر تسمیہ پر اکتفا کیا جائے تو نماز صحیح نہیں ہوتی حالانکہ امام کے نزدیک فریضۃ قراۃ کے ادا ہونے کے لئے ایک آیت کافی ہے اس کا جواب دیا انما هو للشيعة الخ یعنی عدم جواز صلوٰۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس کے آیت تامہ ہونے میں شبہ ہے یعنی تسمیہ مکمل آیت نہیں ہے اس لئے اس سے مقدار فریضۃ ادا نہیں ہوگا دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ جنب اور عائض کے لئے

اس کی تلاوت جائز ہے حالانکہ قرآن مجید کی تلاوت حائض اور جنب کے لئے جائز نہیں ہے تو اس کا جواب دیا انما هو علی قصد التیمن والتبرک جائز ہے لا علی قصد التلاوة جیسے الحمد للہ رب العلمین علی قصد الشکر جنب و حائض کے لئے جائز ہے اور علی قصد التلاوة ناجائز ہے۔ وعدم تکفیر یہ تیسرا مسئلہ ہے کہ اگر تسمیہ جزء من القرآن ہے تو جو اس کے قرآن ہونے کا انکار کرے اس کی تکفیر کیوں نہیں کی جاتی حالانکہ سورہ نمل کے اندر جو بسم الرحمن الرحیم آیت کا بعض ہے اس کے منکر قرآن ہونے کی تکفیر کی جاتی ہے تو جواب دیا کہ تسمیہ جو اوائل سورہ میں ہے اس کی قرآنیت میں شبہ ہے اور آئمہ کا اس میں اختلاف ہے جس نے اس شبہ کو قوی کر دیا ہے جس کی وجہ سے اس کی قرآنیت مقام وضوح سے نکل کر حیرت انگیز اشکال و اشتباہ میں پہنچ چکی ہے اور اس جیسا شبہ مانع عن التکفیر ہوتا ہے۔ فان قیل خلاصہ سوال یہ ہے کہ متاخرین حنفیہ کے حسب مختار کہ تسمیہ جزء قرآن ہے کیا اس کے باوجود فریقین میں یعنی احناف اور شوافع کے مابین اختلاف باقی رہیگا یا کہ نہیں۔

قلنا نعم ہاں اختلاف باقی ہے کیونکہ تسمیہ شوافع کے نزدیک ہر سورۃ کی جز اور ایک آیت ہے چونکہ قرآن مجید کی کل سورۃ ایک سو چودہ ہیں اور سورۃ برآۃ کی شروع میں تسمیہ نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک قرآن مجید کی یہ ایک سو تیرہ آیات ہیں جیسے فبما نئی آلاء ربکما نکذبان سورۃ الرحمن کی متعدد آیات ہیں اور عند الحنفیہ قرآن مجید کی یہ صرف ایک آیت ہے اس کا تکرار اوائل سورہ میں صرف فصل بن السور اور تبرک کی خاطر ہے اور یہ کسی سورۃ کی آیت نہیں ہے اور اس کا تکرار اوائل سورہ میں اس لئے جائز ہے کہ اس کا نزول اسی خاطر ہے اور سلف سے ایسے منقول ہے بخلاف من اخذ الخ یعنی تسمیہ کے علاوہ بقصد تبرک وغیرہ کسی اور آیت کا تکرار اوائل سورہ میں جائز نہیں مثلاً کوئی ہر سورۃ کے اول میں بقصد تبرک الحمد للہ رب العلمین لکھنا شروع کر دے یہ قطعاً جائز نہیں ایسے شخص کو زندیق یا مجنون شمار کیا جائیگا۔

فعلى ما هو المناسب یہ مصنف کی تعریف پر ایک قسم کا اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ اصولی آدمی چونکہ کتاب اللہ تعالیٰ سے استدلال علی الاحکام کرتا ہے اور اس کیلئے قرآن مجید کا ہر بعض استعمال ہوتا ہے یعنی آیت یا اس کے مقدار سے عموماً استدلال کرتا ہے مجموع من حیث المجموع کو استدلال میں پیش نہیں کرتا اس لئے اصول کی غرض کے ساتھ مناسب یہ ہے کہ ما نقل بین

دفتی المصاحف سے مراد عام ہو جو کل اور بعض دونوں کو شامل ہو تو پھر اس عموم کے لحاظ سے یہ تعریف قرآن مجید کے ہر حرف اور ہر کلمہ پر صادق آجائے گی حالانکہ عرف شرع میں اسے قرآن نہیں کہتے تو گویا حد غیر محدود پر صادق آگئی جو اس کے طرد کے منافی ہے اگر ما نقل سے علی الخصوص کلام تام مراد ہو تو پھر وہ جو کلام تام نہیں ہے خارج از حد ہو جائے گی لیکن اسے قرآن کہا جاتا ہے کیونکہ محدث کے لئے اس حصہ کو مٹ کرنا اور جنب کا تلاؤ کرنا حرام ہے تو محدود اس کو شامل ہے اور حد شامل نہ ہوئی تو یہ عکس تعریف کے منافی ہے۔

وعلیٰ ما دل علیہ سیاق الج لیکن مصنفؒ کے نزدیک جیسے کہ اس کی کلام دال ہے ما نقل سے مراد مجموع من حیث المجموع ہے لانه جعلہ تعریفاً کیونکہ مصنف نے اس کو مجموع شخصی کی تعریف قرار دیا ہے اور مجموع کلی جو کہ صادق علی کل والبعض آسکتا ہے اس کی تعریف نہیں بناتا تو اس لحاظ سے اس اشکالین سابقین میں سے کوئی اشکال وارد تو نہیں ہو سکتا لیکن یہ اصول کی غرض کے ساتھ مناسب نہیں ہے خلاصہ یہ کہ ما نقل سے مراد اگر مفہوم کلی ہو جو کل اور بعض دونوں پر صادق آئے تو پھر طرد یا عکس منتقص ہو جاتا ہے اگر ما نقل سے مجموع من حیث المجموع مراد ہو جو کہ شخصی درجہ ہے تو پھر یہ اصولی کی غرض کے ساتھ مناسب نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد ما نقل سے مجموع من حیث المجموع شخصی ہے آپ کا اعتراض کہ یہ اصولی کی غرض کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اصولی جو آیت آیت سے استدلال کرتا ہے وہ بایں حیثیت کرتا ہے کہ انہا من الكتاب لا من حیث انہا نفس الكتاب وعینہ یعنی یہ آیت مستدل بہا کتاب کا حصہ اور جز ہے نہ یہ کہ یہ کتاب اللہ کا عین ہے اگر مفہوم کلی مراد لیا جائے جو صادق علی کل والبعض ہے تو بھی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ اصولی کی غرض استدلال علی الاکام ہے لہذا اصولی کتاب اللہ یا سنت کے احوال سے من حیث کو نہاد لیلاً شرعیاً سے بحث کرتا ہے اور دلیل ما یمكن التوصل بصیح النظر فیہ الی مطلوب خبری کو کہتے ہیں اس لحاظ سے ضروری ہے کہ وہ کلمہ دالہ ہو لہذا یہ اسم فعل حرف کو شامل ہو جائے گی یہی وجہ ہے کہ اصولی احوال خاص عام اور مشترک و حقیقہ و مجاز اور امر و نہی سے بحث کرتا ہے جو اسے استدلال کا کام دیتے ہیں لہذا ما نقل کا بعض کو شامل ہونا تعریف میں خلل نہیں ڈالتا کیونکہ دلیل کا جو مفہوم پیش کیا گیا ہے ما یمكن التوصل بصیح النظر فیہ اس صیح النظر مراد یہ ہے کہ اس کے احوال ثابت

صحیحہ کا جائزہ لیکر مطلوب خبری تک پہنچنے کی کوشش کی جائے جیسے عالم کو دلیل علی وجود الصانع بنایا جاتا ہے تو عالم کے حالات صحیحہ کا جائزہ لیکر کہا جاتا ہے العالم متغیر اور کبریٰ کل متغیر حادث ملا کر مطلوب خبری العالم حادث تک پہنچتے ہیں پھر کہا جاتا الحادث لہ محدث اسی صانع تو ثابت ہو جاتا ہے العالم لہ صانع اسی طرح اصولی ہر کلمہ اسم وفعل وحرف کے حالات از قسم عموم وخصوص واشترک اور حقیقہ و مجاز اور مروی جیسے حالات کا جائزہ لیکر استدلال علی الاحکام کرتا ہے تو اس کے لئے ایک ایک کلمہ مناسب مقصود ہے اس لئے اس کو قرآن کہنا اس کی غرض کے لحاظ سے صحیح ہے۔

فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى اى بالمعنى الصادق على الكل والبعض يدل يصمم تفسيره بالقرآن جب کہ قرآن تو کل من حیث الكل کو کہا جاتا ہے کیا ایک کتاب بالمعنى الكل کی تفسیر ہو سکتا ہے۔ قلنا نعم کیونکہ قرآن کا اطلاق علی البعض حقیقی ہے جیسے کل میں حقیقہ ہے اس لئے یہ الکتاب کی تفسیر ہو سکتا ہے فان قيل فلزم عموم المشترك کیونکہ جب بعض کے لئے بھی حقیقہ اور کل پر بھی اس کا اطلاق علی سبیل الحقیقہ ہے تو ان دونوں معنی کے لئے موضوع ہوا تو مشترک بین المعنیین ہو گیا اور ایک ہی اطلاق میں مشترک کے جمیع معانی مراد لینا یہ عموم فی المشترك ہے جو کہ ممنوع ہے کیونکہ لا عموم فی المشترك کے مشہور ضابطہ کے خلاف ہے۔

قلنا ليس معنى كونه حقيقة الخ یہ اس سوال کا جواب ہے یعنی اس کا بعض میں حقیقت ہونا جیسے کل میں حقیقت ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کی علی الخصوص صرف بعض کے لئے وضع ہے جیسے کل کے لئے علی الخصوص وضع ہے جس سے حمل علی الكل والبعض سے عموم مشترک لازم آئے بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ اس کی ایک وضع علی الخصوص صرف کل کے لئے ہے اور دوسری وضع اس سے عام ہے جو کل وبعض دونوں کو شامل ہے اعنى الكلام المنقول فی المصحف تو اترا تو اس صورت میں بوضع واحد کل وبعض میں حقیقت قرار پائے گا اور ہماری مراد یہی عمومی معنی ہے اسی لحاظ سے الکتاب بالمعنى الكل کی تفسیر ہو سکتا ہے۔ ولا يكون من عموم المشترك فی شئی کیونکہ مشترک کے معنی میں سے صرف ایک معنی مراد ہوا جو کہ عمومی ہے۔

قال المصنف في التوضيح ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع الخ اس مقام تعریف میں کچھ تحقیق کرنا چاہتا ہوں کہ یہ جو القرآن کی تعریف کی گئی ہے انواع تعریف میں سے یہ کس قسم کی

تعریف ہے فان اتمام الجواب یعنی جو دور کے دفع کرنے کے لئے جواب دیا گیا ہے اس کا اتمام موقوف علیٰ هذا التحقيق وليس هذا تعريف ماهية الكتاب یعنی ہم نے جو تعریف کی ہے اس سے مقصود ماہیت اور حقیقت کتاب کو واضح کرنا مقصود نہیں ہے بل تشخیصہ بلکہ ہمارا مقصود کتاب کی تشخیص و تعیین ہے جسے ہم سے کوئی سوال کرے اسی کتاب ترید تو اس کے جواب میں ایک مخصوص اور مقصودہ کتاب کی تعیین کی جاتی ہے کہ اس کے مشخصات پیش کئے جاتے ہیں تاکہ باقی کتب غیر مقصودہ سے پوری طرح ممتاز ہو جائے۔ ولا القران اور نہ ہمیں ماہیت قران واضح کرنا مقصود ہے بلکہ اس کی تشخیص و تعیین کرنے کے لئے کہا گیا هو ما نقل الينا ۱۱ یہ خواہ تعریف کتاب ہو یا تعریف قران ہو اس کے ساتھ مقصود ماہیت کتاب کی تعریف کرنا نہیں بلکہ اسی کتاب ترید کے جواب میں تعیین اور تشخیص کتاب مقصود ہے اور اگر یہ تعریف قران ہو تو تب بھی ماہیت قران کی تعریف کرنا مقصود نہیں بلکہ تعیین اور تشخیص کرنا مطلوب ہے باقی رہا یہ سوال کہ تعیین و تشخیص تو وہاں کی جاتی ہے جہاں احتمال تعدد ہو قران مجید میں تو اس قسم کا تعدد ہو نہیں سکتا تو اس کو دفع کرنے کیلئے کہا لان القران يطلق على الكلام یعنی قران مجید کا اطلاق کلام ازلی قدیم پر بھی ہوتا جو اللہ تعالیٰ کی صفت قائمہ ہے جو ہماری لسان کی دسترس میں نہیں آسکتی اور قران کا دوسرا اطلاق اس نظم پر ہوتا ہے جو مقروء بالالسنہ ہے تو اس تعریف ما نقل کے ساتھ ان دو احتمالوں میں سے ایک کی تعیین کرنی ہے یعنی یہ کہ ہماری مراد مقروء ہے کیونکہ ما نقل اسی کی وصف ہے نہ کلام ازلی کی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے کیونکہ یہ وصف ازلی ہماری طرف منقول نہیں ہے۔

فان القران تو لفظ قران مشترک بین المنیین ہے اس کا اطلاق کلام ازلی قدیم پر ہوتا ہے جو حق تعالیٰ عز و علا کی صفت ہے اور اس کا اطلاق اس کلام پر بھی ہوتا ہے جو مقروء علی لسان العباد ہے یعنی کلام لفظی فهذا یعنی یہ تعریف ما نقل الينا والی تعیین احد محتملہ یعنی قران مجید کے جو دو معانی محتمل پیش کئے گئے ہیں تعریف مذکورہ کے ساتھ ان دو میں ایک محتمل کی تعیین مقصود ہے اور وہی مقروء کے احتمال کو متعین کرتی ہے کیونکہ ہماری طرف منقول وہی ہے نکائے قیل گویا کہ یوں کہا گیا ہے کہ ان دو معانی مذکورہ میں آپ کس معنی کا ارادہ رکھتے ہیں فقال ما نقل الينا یعنی جواب میں کہا کہ ہماری مراد ما نقل الينا ہے یعنی وہی جو مقروء



ہے تو اس صورت میں دور لازم نہیں آتا کیونکہ اس کے اندر صرف تعیین احد المحتملین ہے اس کے اندر تعریف کی ہر جز کی توضیح حقیقہ ضروری نہیں ہے۔

وان ارید تعریف ماہیۃ القرآن الخ یعنی دور اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ماہیت قرآن کی تعریف کلم مقصود مراد ہو کیونکہ اگر ماہیت قرآن کی تعریف المکتوب فی المصحف کے ساتھ کی جائے تو اس وقت ماہیت مصحف کی معرفۃ ضروری ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ ماہیت قرآن کی جز ہو جائیگی جب تک ماہیت جز کی معرفت نہ ہو ماہیت کل کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ولایمکن حینئذ اور اس وقت ماہیت مصحف کی معرفت اس کے بعض وجوہ اور عوارض سے مثلاً اشارہ وغیرہ سے نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ عوارضات صرف تعیین اشیا کا فائدہ دیتے معرفت ماہیت کا فائدہ نہیں کر سکتے تو اس وقت ضروری ہوگا کہ ماہیت مصحف کو واضح کرنیکی خاطر کہنا پڑے گا۔ ماکتب فیہ القرآن تو ماہیت مصحف موقوف ہو گئی ماہیت قرآن کی معرفت پر اب دور لازم آجائیگا تو اس لئے ہمارا مقصود تعریف قرآن سے وہی تعیین و تخصیص ہے تعریف ماہیت مراد نہیں ہے اور تعیین کی خاطر معرفت ماہیت ضروری نہیں ہوتی۔

قال الشارح فی التلویح قولہ فان اتمام الجواب یشوق علی هذا الخ یعنی تعریف مذکورہ ما نقل الینا بین دفتی المصاحف اگر لفظ کتاب اور قرآن کی تفسیر ہو اور اس سے مقصود صرف کتاب اور قرآن کی باقی کتب سے یا کلام ازلی سے تمیز مقصود ہو تو اس وقت دور لازم نہیں آتا کیونکہ اس وقت معرفت مصحف میں عرف اور اشارہ پر اکتفا صحیح ہو جائیگا اور ماہیت مصحف کی معرفت ضروری نہیں ہوگی لہذا دور لازم نہیں آئیگا۔ وان جعل تعریفنا الخ اگر یہ ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی تعریف ہو تو پھر ماہیت مصحف کی معرفت ضروری ہو جائیگی۔ کیونکہ جب کسی ماہیت کی تعریف کی جائے تو اس تعریف کے تمام اجزا کی ماہیت کا جاننا ضروری ہو جاتا ہے تو اس وقت ماہیت مصحف کی معرفت کے لئے ماکتب فیہ القرآن کہنا پڑے گا تو ماہیت مصحف موقوف ہو گئی علی ماہیت الكتاب والقرآن تو اس وقت دور لازم آجائے گا۔ لایقال فالمدور انما یلزم الخ اس دور سے بچنے کے لئے یوں نہیں کہا جاسکتا کہ دور اس وقت لازم آتا ہے جب ما نقل البتائین دفتی المصاحف ماہیت القرآن کی تعریف ہو کیونکہ معرفت مصحف موقوف ہے ماہیت قرآن کی معرفت پر اگر یہ تعریف مذکور ماہیت کتاب کی تعریف بنالی جائے تو دور لازم نہیں آتا کیونکہ ماہیت مصحف کی معرفت

ماہیت کتاب کی معرفت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ مصحف کی تعریف ماکتب فیہ القرآن ہے نہ کہ ماکتب فیہ الکتاب لہذا معرفت مصحف معرفت کتاب پر موقوف نہیں ہوگی تو اس صورت میں دور لازم نہ آیا لانا نقول سے اس کو رد کر دیا کہ ماہیت کتاب اور ماہیت قرآن بعینہا ایک ہی شے ہیں کیونکہ ایک ہی ماہیت کے یہ دو نام ہیں لہذا مصحف کا ماہیت قرآن پر توقف بعینہ توقف علی ماہیت الکتاب ہے لہذا دور لازم آجائے گا اسی طرح اندفاع دور اس کے ساتھ بھی نہیں ہو سکتا کہ مصحف کی تعریف بجائے ماکتب فیہ القرآن کے ما جمع فیہ الوحی المتلوکی جاتے کیونکہ وحی متلو مراد ہے کتاب و قرآن کا اس لئے مصنف نے تصریح کر دی ہے کہ یہ تعریف نہ ماہیت کتاب کی ہو سکتی ہے نہ ماہیت قرآن کی تو اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ ان دونوں صورتوں میں لزوم دور کے اندر کوئی قرق نہیں آتا ثم قال یعنی مصنف نے شروع میں کہا ہے ”ولیس ہذا تعریف لماہیۃ الکتاب ..... ولا القرآن“ پھر آگے چل کر کہا ”وانما یلزم الدوران ارید تعریف ماہیۃ القرآن“ تو اس ثانی عبارت میں لفظ الکتاب ذکر نہیں کیا تو اشارہ کیا کہ ماہیت کتاب اور ماہیت قرآن ایک ہی ہے پس ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے مستغنی کر دے گا اس لئے ما نقل الینا والی تعریف خواہ ماہیت کتاب کی ہو یا ماہیت قرآن کی دونوں صورتوں میں لزوم دور کا اشکال برابر درجے کا موجود ہے۔

فان قيل يفسر المصنف بما جمع فيه الصوائف مطلقا یہ دور کے دفع کرنیکی ایک اور صورت پیش کی جا رہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصحف کی تعریف ماکتب فیہ القرآن نہ کی جائے جو موجب دور ہے یہ تعریف تو عربی تھی اس کو ترک کر کے مصحف کی لغوی تعریف کی جائے ما جمع فیہ الصوائف مطلقا علی ما هو موضوع اللغة یعنی جیسے لفظ میں اس کی وضع اسی معنی کے لئے ہے اور صوائف سے مطلق صوائف مراد ہوں جو جمع کو شامل ہے خواہ مصحف عثمانی ہو یا صحیفہ ابن مسعود یا ابی بن کعبؓ یا اور کسی صحابیؓ کی طرف منسوب ہو سب مراد ہوں تو اس وقت معرفت مصحف معرفت قرآن پر موقوف نہیں ہوگی البتہ اس پر یہ اشکال لازم آئے گا کہ یہ تعریف منسوخ التلاوة کو بھی شامل ہو جائیگی کیونکہ ان صوائف میں منسوخ التلاوة بھی مکتوب تھیں جیسے مثلاً مصحف ابی بن کعب میں حالانکہ منسوخ التلاوة کا اخراج از تعریف قرآن ضروری ہے۔

تو اس کا جواب دیا ویخرج منسوخ التلاوة یعنی منسوخ التلاوة تو ترک کی قید سے خارج

ہو جائیں گے کیونکہ ان کی نقل علی سبیل التواتر نہیں ہے تو اس صورت میں دور بھی لازم نہیں آئے گا۔ تو شارح نے اس کے رد کر دیا اور کہا کہ عدد دل عن الظاهر الخ یعنی آپ اس تعریف کو اختیار کرنے میں ظاہر سے خفی کی طرف عدول کر رہے ہیں کیونکہ عرف شریعہ میں مصحف کا اطلاق اسی مصحف معروف جس میں قرآن مجید مکتوب ہے علی سبیل الحقیقۃ ہے تو آپ کی تعریف میں حقیقت شریعہ سے عدول الی المجاز ہے کیونکہ عرف شرع میں ما جمع فیہ الصیغہ مجاز ہو سکتا ہے۔ حقیقی مفہوم نہیں کیونکہ بر اصطلاح میں اس کا اپنا اصطلاحی مفہوم متبادر اور حقیقی ہوتا ہے اور تعریفات میں عدول عن الحقیقۃ الی المجاز صحیح نہیں ہوتا۔

فان قبل تعریف الاصولی الخ دور کے دفع کرنے کے لئے یہ ایک اور تاویل ہے خلاصہ یہ کہ اصولی قرآن مجید کے مفہوم کلی کی تعریف کرنا چاہتا ہے جو مجموع من حیث المجموع اور بعض حصہ پر صادق آئے اور اس کی تعریف میں جو لفظ مصحف ذکر کیا گیا ہے اس کی معرفت قرآن مجید کے مفہوم کلی پر موقوف نہیں بلکہ مجموع شخصی پر موقوف ہے جو لوگوں کے نزدیک متعین اور معلوم ہے جس کو حفظ کرتے اور آپس میں تدارس کرتے ہیں جو ان پر مشتبہ کسی کتاب کے ساتھ نہیں ہے جب موقوف اور موقوف علیہ مفہوما متغایر ہو گئے تو فلا دور شارح نے اس تاویل کو رد کرتے ہوئے کہا ولو سلم معرفة المجموع یعنی اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مجموع شخصی کی معرفۃ حقیقۃ بغیر معرفۃ مفہوم کلی کے ہو سکتی ہے بلکہ شخصی کی حقیقت کو جاننا کلی کی حقیقت پر موقوف ہے تو قرآن کا مفہوم موقوف علی المصحف ہوا اور مصحف کی معرفت موقوف ہوئی قرآن موجودہ کے مفہوم شخصی پر اور یہ شخصی پھر موقوف ہوا معرفت مفہوم کلی پر دور تو لازم آئیگا۔

فمبنی کلام المصنف<sup>۲</sup> یہ دوسرا رد ہے تاویل مذکور کا یعنی مصنف کی کلام اس پر مبنی ہے کہ تعریف مذکور قرآن مجید کے مجموع شخصی کی ہے تو یہ موقوف علی المصحف ہوگا اور مصحف موقوف ہوگا علی المجموع شخصی تو دور صریح لازم آئیگا۔ قولہ بل تشبیہ اسی تمیزہ بخواہر یعنی تشخیص سے مراد اس کی تمیز بالخواص ہے کیونکہ کلمہ اسی کے ساتھ ایسی شئی مطلوب ہوتی ہے جو مقصودہ امر کو ایسی تمیز دے جو اس کے ساتھ خاص ہو خواہ وہ امر شخصی ہو یا غیر شخصی۔

قولہ یطلق علی الکلام الازلی یعنی قرآن مجید کا اطلاق کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق تو یہاں قرآن کا اطلاق

کلام انزلی پر ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جس کے متعلق کہا ہی صفة قدیمة جو سکونت یعنی خاموشی کے منافی ہے اور آفت یعنی لگنے ہونے کے بھی منافی ہے جو حرف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے جو امر اور نہی و اخبار کی طرف منقسم نہیں ہے اور ماضی و حال استقبال کے ساتھ اس کا تعلق صرف باعتبار اضافات اور تعلقات کے ہوتا ہے جیسے علم و قدرۃ کے ماضی اور حال و استقبال کے لحاظ مختلف نہیں ہے البتہ تعلق بالمعلومات و مقدرات کے لحاظ سے ماضی حال استقبال کے ساتھ ان کا تعلق ہوتا ہے و هذا الكلام اللفظی اور یہ کلام لفظی جو ان حرف و اصوات سے مولف ہے جو اپنے اپنے محل سے قائم ہیں یہ حادث ہے اس پر بھی کلام اللہ تعالیٰ اور قرآن کا اطلاق ہوتا ہے بایں معنی کہ یہ کلام لفظی اس معنی قدیم کی تعبیر اور عبارت ہے۔

الان الاحکام الخ چونکہ اصولی کی نگاہ میں احکام اسی کلام لفظی کے ساتھ منوط اور وابستہ تھے نہ کہ کلام انزلی کے ساتھ کیونکہ اس کے احکام تو مثلاً امر و نہی کے ساتھ وابستہ ہیں اور ان کی طرف منقسم ہونی مولیٰ کلام لفظی تھی نہ کہ کلام انزلی جعل القرآن اسما لہ اسی للكلام اللفظی اور اس کی تعریف میں ایسے صفات کا اعتبار کیا جو کلام لفظی کو کلام نفسی انزلی سے امتیاز دیدیوں لایقال التییز یعنی یہ سوال کہ تمیز تو صرف ذکر نقل کے ساتھ ہو سکتی ہے کیونکہ منقول الینا صرف کلام لفظی ہے نہ کہ انزلی تو پھر باقی قیود کے ذکر کرنیکی ضرورت نہ تھی تو اس کا جواب دیا لانا نقول یعنی تعریف سے مقصود اگر تمیز ہوتی ہے لیکن تعریف کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اپنے معرف کے ساتھ مساوی ہو تو باقی قیود کا ذکر تحصیل مساوات کی خاطر ہے۔

قال المصنف فی التوضیح ثم الادان یبین ان القرآن الخ یعنی مصنفؒ یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ قرآن مجید سرے سے قابل حد بھی نہیں ہے بلکہ اس کی صرف تشخیص و تعیین ہو سکتی ہے حد حقیقی ہو ہی نہیں سکتی۔ علی ان الشخصی لا یعمد یعنی قرآن مجید ایک شخصی شئی ہے اور شخصی امر قابل حد نہیں ہوتا کیونکہ حد ایک قول ہوتا جو شئی کی معرفت کا افادہ کرے اور اسی کے اجزاء پر مشتمل ہو ایسی حد سے معرفت شخصیات حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ امر شخصی کی معرفت کے لئے مشخصات کا جاننا ضروری ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کی تشخیص و تعیین ہو جائے اور حد اس کا افادہ نہیں کر سکتی۔ بل لابد بلکہ اس کے لئے تو ضروری ہے کہ اس کے مشخصات کی طرف اشارہ یا اس جیسی کوئی اور چیز کی جائے جس کے ساتھ علی التبعین اس کی شخصی

معرفت حاصل ہو جائے واذعرفت ذلك اس کے ساتھ قرآن مجید کے شخصی امر مونیکی وجہ سے فرما رہے ہیں فاعلم ان القرآن لما نزل به جبریل کہ قرآن مجید جب جبریلؑ لے کر اترے تو اب بعینہ وہی الفاظ جو لسان جبریل کے ساتھ قائم تھے اگر قرآن مجید نام اسی نظم بعینہ کا ہے جو صرف لسان جبریل کے ساتھ قائم تھے اور ادا ہوئے تو پھر قرآن مجید پوری طرح امر شخصی ہے جو تعدد کو بالکل قبول نہیں کر سکتا بلکہ وہ صرف لسان جبریل کے ساتھ قائم ہے تو پھر قرآن مجید شخصی حقیقی ہے لہذا یہ قابل حد نہیں ہو سکتا وان لم یکن عبارة یعنی اگر قرآن مجید اس شخصی نظم جو لسان جبریل کے ساتھ قائم تھی صرف اسی کا نام نہ ہو بلکہ ان کلمات مخصوصہ جو مرکبہ بترکیب مخصوص ہیں خواہ انھیں جبریل پڑھے یا زید و عمر پڑھے ان کا نام قرآن ہو تو پھر یہ شخص حقیقی تو نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اس وقت قابل تعدد ہے کیونکہ لسان جبریل نے جسے ادا کیا وہ بھی قرآن اور جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے ادا کیا اسی طرح زید و عمر نے اور قیامت تک جو لسانیں ان ہی کلمات مخصوصہ کو ادا کرتی رہیں گی سب قرآن مجید ہے اور حق بھی یہی ہے کہ یہ سب قرآن مجید ہے تو اس وقت قرآن مجید حقیقی شخصی نہ ہوا تو اس وقت علی ان شخصی لایحد کا کیا معنی ہو گا تو اس کا بیان کرتے ہوئے فرمایا فنقولنا علی ان شخصی لایحد لہ تاویلان احدہما ایک تاویل تو یہ ہے کہ ہماری مراد شخصی ہونے سے یہ نہیں ہے کہ یہ حقیقی شخصی ہے بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ قرآن مجید چونکہ ایک کلام مرکبہ بترکیب خاص کا نام ہے تو ایسی مخصوص شے بھی قابل حد نہیں ہے لہذا ان شخصی جیسے کہ شخصی حقیقی قابل حد نہیں ہوتا فنکون شخصی لایحد یعنی جو لفظ علی ان شخصی لایحد اطلاق کیا گیا ہے یہ قرآن مجید کے قابل حد نہ ہونے کی دلیل ہے کیونکہ جیسے حقیقی شخصی کی معرفت اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کی حد حقیقی نہیں ہوتی اسی طرح قرآن مجید کی معرفت بھی حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ یہ کلمات مخصوصہ اول سے آخر تک پڑھ کر یہ نہ کہا جائے کہ قرآن مجید ان ہی کلمات مخصوصہ مقروہ کا نام ہے تو اس صورت میں شخصی کی طرح یہ بھی قابل حد نہ ہوا بلکہ موقوف علی الاشارہ ہو گیا و ثانیہما ان نقول یہ دوسری تاویل ہے شخصی ہونے کی یعنی شخصی ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ قرآن مجید نام ہے ان مخصوص کلمات کا جن کے ساتھ وہ خصوصیات بھی معتبر ہیں جن کو اسی ترکیب مخصوصہ میں دخل ہے اگرچہ یہ حقیقی شخصی تو نہیں ہے لیکن ہماری اصطلاح میں یہ شخصی ہے فلما مشاہد فی الاصطلاح فان الاعراض انہ کیونکہ اعراض اپنے

مشخصات اور خصوصیات کی وجہ سے اس حد تعین تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ باعتبار اپنی ذات کے تعدد اور اختلاف کو قبول ہی نہیں کرتے۔ بل باعتبار محالہا نقطہ بلکہ صرف اختلاف محل کی بنا پر تعدد قبول کر سکتے ہیں کہ یہ کلمات ایک محل کے ساتھ قائم ہیں تو مختلف ہیں اپنے آپ کے ساتھ باعتبار اس کے کہ وہ دوسرے محل کے ساتھ قائم ہیں۔ کالقصیدۃ المعینہ جیسے ایک معین اور مخصوص قصیدہ جس کا قائل اور شاعر متعین ہے کہ یہ تعدد کو قبول نہیں کرتا مگر صرف تعدد محل کی وجہ سے قبول کرتا ہے مثلاً اس کو زید پڑھ رہا ہے اور ثانیاً عمرو پڑھ رہا ہے صرف اس تعدد قاری کی وجہ سے اس کو متعدد کہا جاسکتا ہے اس کے علاوہ متعدد ہونی کی اور کوئی وجہ نہیں ہے تو ایسے قصیدہ کو ہم شخصی کہتے ہیں اور شخصی بایں معنی بھی حد کو قبول نہیں کرتا تو ہماری مراد قرآن مجید کے شخصی ہونے سے یہی ہے۔ فانہ اذا سئل عن القرآن یعنی جب قرآن مجید کے متعلق سوال کیا جائے کہ قرآن مجید کسے کہتے ہیں تو اس کا جواب اس کے بغیر کچھ نہیں ہو سکتا کہ اول سے آخر تک پڑھ کر کہا جائے کہ قرآن مجید ان ہی کلمات مخصوصہ مقروہ کو کہا جاتا ہے تو اسی کو ہم شخصی کہتے ہیں جو یہ بھی قابل حد نہیں بلکہ صرف اشارہ وغیرہ کے ساتھ اس کی تعین ہو سکتی ہے۔

وقد عرف ابن الحاجب یعنی ابن الحاجب نے اسی دور سے بچنے کی خاطر قرآن مجید کی تعریف یوں کی ہے بانہ الکلام المنزل للعاجز بسورة منه تو اس کے اندر لفظ مصحف استعمال نہیں کیا بلکہ کہا کلام منزل جس کی چھوٹی سی سورۃ یا اس کی مقدار متصف بالاعجاز ہے یعنی جن و انس اس کی مثل بنالینے سے عاجز ہیں۔ فان حاد اگر ابن حاجب کی مراد ماہیت قرآن کی تعریف کرنا ہے تو دور سے نہیں بچ سکتا کیونکہ اس صورت میں ماہیت سورۃ کا جاننا ضروری ہو جائیگا تو جب اس کے متعلق سوال کیا جائے اور کہا جائے ما السورة تو لا محالہ کہنا پڑے گا کہ بعض من القرآن تو دور لازم آگیا کہ ماہیت قرآن موقوف ہوئی علی ماہیت السورة وبالعکس اور اسی کا نام دور ہے دان لم یحادل یعنی اگر ابن حاجب کی مراد ماہیت قرآن کی تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ تشخیص و تعین مراد ہے اور سورۃ سے اس کی مراد یہ معبود اور متعارف حصہ بین الناس ہے جیسے ہماری مراد مصحف سے مصحف معبود اور متعارف تھا تو دور کا اشکال نہ اس پر وارد ہے نہ ہمارے اوپر تو ابن حاجب کا تعریف مشہور سے عدول کر کے اس غیر معروف تعریف کو اختیار کرنا بلا فائدہ ہے۔

قال الشارح فی التلویح قوله علی ان الشخصی لا یجد لان معرفته شخصی امر قابل حد نہیں ہوتا کیونکہ امر شخصی کی معرفت میں ضروری ہے کہ اس کے مشخصات کی تعیین کی جائے خواہ یہ تعیین اشارہ کے ساتھ ہو یا یہ کہ اس کو اسم علمی کے ساتھ تعبیر کیا جائے تاکہ سامع کے نزدیک اس کی تعیین شخصی ہو جائے اور حد اس قسم کی تعیین و تشخیص کا فائدہ نہیں دے سکتی لان غایتہ الحد التام کیونکہ حد کے معاملہ میں انتہائی مقام حد تام کو حاصل ہے دھوا ہی الحد التام انما یشتمل یعنی حد تام اس شئی محدود کے مقومات یعنی اجزائے تقویم پر مشتمل ہوتی ہے مشخصات یعنی تعیین دہندہ امور پر مشتمل نہیں ہوتی لہذا حد تام سے بھی شخصی امر کی تعیین مستفاد نہیں ہو سکتی اب ناقص سے تو یہ بطریق اولیٰ حاصل نہیں ہو سکتی ولقائل ان یقول امر شخصی کی حد کا جو انکار کیا گیا ہے یہ اس پر اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ امر شخصی ایک مرکب اعتباری ہوتا ہے کیونکہ شخصی شئی میں ماہیت اور شخص ان دونوں کا اعتبار ہوتا اور شخص ایک امر اعتباری ہے اگرچہ ماہیت امر اعتباری نہیں اور جو شئی مرکب من الاعتباری وغیرہ اعتباری ہو وہ اعتباری ہو جاتی ہے کیونکہ مرکب اخذ کے تابع ہو جاتا ہے۔

فلم لا یجوز ان یجد پس یہ کیوں ناجائز ہے کہ اس کی حد ایسی کی جائے جو ان دونوں امرین کی مفید ہو تو اسی طرح اس کی حد ممکن ہے لایقال یعنی اس اعتراض کے جواب میں یہ نہیں کہا جائیگا کہ مرکب اعتباری کی تعریف تو لفظی ہو کر تی ہے اور ہماری گفتگو تو حد حقیقی میں ہے تو تعریف لفظی کے جواز سے حد حقیقی کا جواز ثابت نہیں ہو سکتا تو شارح نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا لانا نقول لومسلم یعنی پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کلام حد حقیقی میں ہے بلکہ مطلق تعریف میں ہے۔ اگر اسے تسلیم کر بھی لیں تو مجموعہ قرآن امر شخصی ہو کر مرکب اعتباری ہے تو پھر یہ کہہ دینا کافی تھا کہ مرکب اعتباری کی حد حقیقی نہیں ہو سکتی باقی مقدمات کی پھر کیا ضرورت تھی اور جو اس کے شخص کے بارے میں تکلفات پیش کئے گئے ان کی ضرورت بھی نہیں تھی۔

قد یقال یہ جواب ہے اس اشکال کا جو فہم لایجوز ان یجد الخ سے پیش کیا گیا تھا خلاصہ اس کا یہ ہے امر شخصی کی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ تعریف شخصی میں اگر صرف مقومات ماہیت پر اکتفا کیا جائے تو یہ مختص بالشخص نہیں ہوگی مثلاً زید کی تعریف میں صرف ماہیت انسانہ کے مقومات حیوان ناطق پر اکتفا کیا جائے تو یہ زید کے ساتھ مختص نہیں بلکہ زید کے علاوہ

دیگر افراد انسان پر بھی صادق ہے فلم یفد التیذ تو اس قسم کی تعریف شخص محدود کو فائدہ تمیز عن الاغیار کا بھی نہیں دے سکتی جو تعریف کا اقل اور کم سے کم مرتبہ ہے تو لہذا یہ تعریف صحیح نہیں ہو سکتی۔

وان ذکر معها العرضیات المتخصه یعنی تعریف شخص میں اگر مقومات ماہیہ کے ساتھ عرضیات متخصہ کا بھی ذکر کر دیا جائے جو اس کے ساتھ مختص ہوں اور مفید تمیز ہوں تو ان کا صدق علی الشخص المحدود واجب علی سبیل الدوام نہیں ہے لامکان زوالها کیونکہ ان عرضیات کا زوال ممکن ہے مثلاً ہم زید کی تعریف اس کے زمان شباب کی کرتے ہیں تو اس وقت جو اس کے عرضیات شبابہ پیش کئے جائیں گے وہ حالت شیب اور بڑھاپے میں زائل ہو جائیں گے تو وہ سابقہ حد اس پر اس حالت شیب میں صادق نہیں آئیں گی فلا یكون حداً لان صدق الحد علی المحدود واجب والحال انه لا یصدق فی ہذہ الحال یہ واضح رہے کہ یہاں حد سے مراد حد اصولیین کی ہے یعنی معروف جامع و مانع حد منطقیین مراد نہیں ہے جو صرف ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ جو تعریف عرضیات پر مشتمل ہو وہ حد نہیں ہو سکتی۔  
 نیہ نظر اس نظر کے اندر شق ثانی اختیار کی یعنی عرضیات متخصہ کا بھی ذکر فی الحد کیا جائیگا۔ اور جب یہ عرضیات زائل ہوں تو محدود بھی زائل ہو جائے گا یعنی وہ شخص جو عرضیات متخصہ شبابہ کا معرض تھا تو جب اس سے بحالت شیب یہ عرضیات زائل ہوں گی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص محدود بھی زائل ہو جائیگا یعنی شخص شباب زائل ہو چکا ہے اب یہ دوسرا شخص ہے جو متصف بالشیب ہے لہذا اس وقت حد کا صادق نہ آنا کوئی ضرر رساں نہیں ہے بلکہ واجب ہے کہ جب محدود زائل ہو چکا ہے تو سابقہ حد اس وقت صادق نہ آئے۔ یہ ایک الزام ہے اور تحقیق حق فی الجواب یہ ہے۔

والحق ان الشخصی الخ یعنی حق بات یہ ہے کہ شخصی کی ایسی حد ہو سکتی ہے جو اس کو جمیع اغیار سے امتیاز بحسب الوجود کا افادہ کرے لا بما یفید تعینہ الخ یعنی شخصی کی ایسی حد ممکن نہیں ہے جو اس کی پوری تشخیص و تعیین کر دے یہاں تک کہ اس کا اشتراک بین الکثیرین بحسب العقل ممکن نہ ہو یہ نہیں ہو سکتی کیونکہ آپ جتنا ہی عرضیات متخصہ اشارہ کے بغیر ذکر کریں گے تو وہ تمام عند العقل مفہومات کلیہ ہیں جن کا صدق علی الکثیرین ممکن ہے اگرچہ باعتبار وجود خارجی کے صدق علی الکثیرین نہ ہو لیکن عند العقل اس کا صدق علی اکثرۃ



ممکن ہے مثلاً مَنْ زَيْدٌ کے جواب میں یوں کہا جائے الذی جازک الیوم وحدہ قبل کل احد یعنی زید وہ شخص ہے جو آج دن آپ کے پاس سب سے پہلے اکیلا آیا تھا تو باعتبار وجود خارجی کے ایسے دو شخص نہیں ہو سکتے لیکن عقلاً اس تشخیص کے باوجود اس میں تعدد ممکن ہے اور صدق علی اکثرین عند العقل ممتنع نہیں ہے عقلاً اس قسم کی تعیین و تشخیص صرف اشارہ کے ساتھ حاصل ہو سکتی ہے۔

قولہ علی ان الحق هذا یعنی حق یہی ہے کہ قرآن مجید اسی مؤلف مخصوص کا نام ہے جو متلفظین اور پڑھنے والوں کے مختلف اور متعدد سمونے سے مختلف و متعدد نہیں ہوتا۔ للقطع یعنی یہ یقینی اور قطعی ہے کہ اس مؤلف مخصوص کو ہم میں سے جو شخص بھی پڑھے یہ وہی قرآن مجید ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بلسان جبریل نازل ہوا تھا۔ ولو کان عبارة اگر قرآن مجید صرف وہی جزئی مخصوص کا نام ہوتا بلسان جبریل علیہ السلام قائم تھا تو پھر یہ قرآن مجید جو ہم پڑھتے ہیں بعینہ وہی نہیں ہوگا بلکہ اس کا مماثل اور مشابہ ہوگا۔

ضرورة ان الاعراض الخ یعنی اعراض کا پورا تعیین اور تشخیص اس وقت ہوتا ہے جب اس کا محل متشخص و متعین ہو اور تعدد محال کے ساتھ اعراض متعدد ہو جلتے ہیں اب قرآن مجید کے تشخیص میں تشخیص محل یعنی قیام بلسان جبریل بھی شامل کر دیا جائے تو جو اور اُسبہ ادا کرتی ہیں تو یہ تعدد محل ہوا پھر تو قرآن مجید متعدد اور مختلف ہو جائیں گے حالانکہ ایسے نہیں بلکہ ہم سب وہی قرآن مجید تلاوت کرتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بواسطہ جبریل نازل ہوا تھا تو معلوم ہو کہ تشخیص محل کا اعتبار نہیں ہے۔ وکن الکلام فی کل کتاب او شعرا یعنی اسی طرح کلام ہوگی ہر کتاب و شعر کے بارے میں جو کسی ایک شخص کی طرف منسوب ہے کہ وہ بھی اسی مؤلف مخصوص کا نام ہے خواہ اس کے پڑھنے والا زید ہو یا عمرو بکر وغیرہ واذا تحقق هذا فالعلم جب یہ متحقق ہوا کہ کتاب و شعر کے اندر کلمات مخصوصہ با ترکیب و ترتیب مخصوصہ کا اعتبار ہوتا ہے اور تعیین محل کا اعتبار نہیں ہوتا تو جو علوم مخصوصہ ہیں وہ بھی اسی طرح کے خصوصیت کے حامل ہیں مثلاً علم النحو بھی قواعد اور قوانین مخصوصہ کا نام ہوگا خواہ اس کا عالم اور جاننے والا زید ہو یا عمر الحاصل یہ کہ ان تمام امور میں وحدۃ محل کے علاوہ باقی تمام امور میں وحدۃ معتبر ہے بہر حال ان اشیاء کو تعدد محل کی وجہ سے اشیاء مختلفہ قرار نہیں دیا جاتا بلکہ جس جس محل کے ساتھ قائم ہو کہا جاتا کہ یہ وہی مخصوص شعر ہے اور مخصوص

علم و کتاب ہے تبدیلی محل کے ساتھ ان امور کے تبدیل ہونے کا قول نہیں کیا جاتا فعلى هذا التقدير الحق اب اس تقدیر اور تحقیق حق کے لحاظ قرآن مجید اس شخصی حقیقی کا نام نہیں جو بشر لسان جبریل علیہ السلام کے ساتھ قائم تھا بلکہ جس لسان کے ساتھ قائم ہو اس کا نام قرآن مجید ہے تو پھر جو مصنف نے کہا على ان الشخصى لا يحد کا کیا معنی ہو گا جب کہ قرآن مجید شخصی حقیقی تو ہے نہیں تو فرمایا له تاويلان احد هما ان الشخصى الحقيقى الخ خلاصہ یہ کہ ان الشخصى لا يحد محمول على التشبيه ہے یعنی جیسے شخصی حقیقی قابل حد نہیں ہے کیونکہ شخصی کی معرفہ حقیقت بدون ال اشارہ یا اس جیسی کوئی اور تعین و تشخیص کرنیوالی شئی کے علاوہ نہیں ہو سکتی اسی طرح قرآن مجید کی معرفت حقیقت بھی اس کے بغیر نہیں ہو سکتی کہ اول سے آخر تک پڑھ کر کہا جائے کہ قرآن مجید ان ہی کلمات مخصوصہ بایں ترتیب مخصوص کا نام ہے اور یہ قابل حد نہیں ہو سکتا کیونکہ حدود اس قسم کی تعین شخصیت نہیں کر سکتے۔

وثانيهما یہ شخصی ہونے کی دوسری تاویل ہے خلاصہ یہ کہ ایک مؤلف بتالیف مخصوص جس کا تعدد بغیر تعدد محل کے نہ ہو سکتا ہو تو ہم اپنی اصطلاح میں اس کو شخصی قرار دیتے ہیں یعنی اگر یہ مؤلف مخصوص شخصی حقیقی تو نہیں ہے لیکن یہ اصطلاحاً شخصی ہے ویکم بانه لا قبل الحد یہ اصطلاحی شخصی بھی قابل حد نہیں کیونکہ اس قسم کے امر شخصی کی معرفت حقیقت اشارہ کے بغیر نہیں ہو سکتی اول سے آخر تک قراۃ کر کے کہا جائے کہ قرآن مجید اسی مقرو مخصوص کا نام ہے۔

لا يخفى ان الكلام یہ ماقبل کا تتمہ ہے کہ قرآن مجید جب امر شخصی ہوا تو اس کی معرفت حقیقت تحدید کے ساتھ نہیں ہو سکتی بلکہ قراۃ اور اشارہ ضروری ہے ہاں اگر معرفت حقیقت مقصود من التحديد نہ ہو بلکہ مقصود صرف تمیز عما عداہ ہو تو یہ تمیز ممکن بالتحديد ہے بان يقال یعنی اس کی تحدید میں یوں کہا جائے کہ قرآن اس مجموع کا نام ہے جو منقول بین دفی المصاحف ہے تو اتراً تو اس حد و تعریف کے ساتھ ممتاز عما عداہ ہو جائیگا جیسے کہا جاتا ہے کہ کشاف ایک کتاب ہے جس کو جارا اللہ زمخشری نے تفسیر قرآن کے بارہ میں تصنیف فرمایا ہے یا کہا جاتا ہے کہ نحو ایک علم ہے جس کے اندر کلم کے احوال باعتبار اعراب و بنا کی بحث کی جاتی ہے تو اس قسم کی تعریف کے ساتھ تمیز حاصل ہو سکتی ہے۔

قوله فان الاعراض تنهى یعنی اعراض اپنے مشخصات کی وجہ سے ایسے مرتبہ تعین

پر پہنچ جاتے ہیں کہ ان کے اندر تعدد ختم ہو جاتا ہے صرف امر واحد پر صادق آتے ہیں البتہ  
 ان کے اندر تعدد محل کی وجہ سے تعدد ہو سکتا ہے کقول امرئ القیس مثلاً جیسے امرئ  
 القیس کا قول قضا نیک من ذکرئ حبیب ومنزل الی آخر القصیدۃ اب یہ قول اپنے مشخصات  
 یعنی تالیف مخصوص جو ان حروف و کلمات مخصوصہ اور ابیات مخصوصہ کے درمیان ہے  
 پھر ان کی ہمیۃ مخصوصہ جو حرکات و سکنات مخصوصہ سے اسے حاصل ہے ان کی وجہ  
 سے ایسے مرتبہ پر پہنچ چکا ہے کہ اس میں تعدد اور صدق علی الکثیر ممکن نہیں ہے۔  
 الا بتعدد اللفظ یعنی صرف تعدد لافظ کی وجہ سے تعدد ہو سکتا ہے یعنی اگر زید اسے  
 تلفظ کرے اور عمرو بکر تو ان تلفظ کنندگان تعدد کی وجہ سے تعدد ہو سکتا ہے اور اگر اس  
 کے ساتھ تشخص لافظ بھی منظم ہو جائے یعنی صرف وہ قصیدہ جو لسان امرئ القیس کے  
 ساتھ مخصوص وقت میں قائم تھا تو پھر یہ شخص حقیقی ہو جائیگا کہ اس کے اندر تعدد اصلاً  
 ممکن نہیں رہے گا فال مصنف اصطلاح مصنف کی اصطلاح یہی ہے کہ اس قسم کے مؤلف  
 مخصوص کو بغیر تشخص محل کے اور بدوں تعیین لافظ کے امر شخصی کہتا ہے جو قابل حد نہیں  
 ہے۔ قولہ قد عرف ابن المحجب ظاہراً یعنی ظاہر یہ ہے کہ ابن حاجب نے یہ تعریف  
 مجموع شخصی کی پیش کی ہے مفہوم کلی کی نہیں ہے اور وجہ ظہور لفظ من ہے جو مرتب میں موجود  
 ہے کیونکہ یہ من تبعضہ ہے اور ضمیر مجرور راجع الی الکلام المنزل ہے تو وہ کلام جس کی سورۃ  
 معجز ہو وہ کلی مجموعی ہو سکتی ہے کیونکہ سورۃ کی کوئی تعیین نہیں ہے بلکہ اتی سورۃ کانت سب  
 معجز ہیں جو مختص بالبعض نہیں ہے بلکہ مجموع قرآن کی جو سورۃ ہو سب معجز ہیں تو اس  
 لحاظ سے یہ تعریف مجموع من حیث المجموع پر صادق آئے گی الا ان یتال یہ مفہوم کلی کی تعریف  
 بنائیکی کوشش ہے یعنی اگر سورۃ منہ سے مراد سورۃ من القرآن نہ ہو بلکہ سورۃ من جنس ہو یعنی  
 جیسے قرآن فصیح اور بلیغ ہے وہ سورۃ اسی طرح فصیح و بلیغ ہو تو پھر یہ مفہوم کلی کی تعریف ہو سکتی  
 ہے اور دور کسی سورۃ میں لازم نہیں آتا اول صورت میں یعنی جب مجموع شخصی کی تعریف  
 ہو تو دور کا لازم نہ ہونا ظاہر ہے کما بینہ المصنف اگر مفہوم کلی کی تعریف ہو تو پھر بھی دور لازم  
 نہیں آتا ہے کیونکہ لاسم توقف معرفۃ مفہوم السورۃ یعنی اس صورت میں معرفت قرآن مجید  
 تو موقوف علی معرفۃ مفہوم السورۃ ہو جائے گی لیکن مفہوم سورۃ کی معرفت قرآن کی معرفت پر موقوف  
 نہیں ہے کیونکہ سورۃ کا مفہوم یہ ہے بعض مترجمہ الخ یعنی بعض حصہ کلام منزل کا جس کا اول

اور آخر توقیفاً مُبَیِّن ہو یعنی اس کی اول اور آخر کی تبیین من الشارح ہو اور خواہ یہ بعض حصہ قرآن منزل کا ہو یا توراۃ و انجیل کا تو اس صورت میں معرفۃ سورۃ معرفۃ قرآن پر موقوف نہیں ہوتی چونکہ سورۃ کا یہ عمومی مفہوم مراد تھا تو اس لئے ابن حاجبؒ نے کہا سورۃ منہ امی من الکلام المنزل اگر سورۃ کے مفہوم میں خصوصیت قرآن معتبر ہوتی یعنی سورۃ کا مفہوم بعض من القرآن ہوتا تو "منہ" کے کہنے کی ضرورت نہیں تھی بدلیل سورۃ الانجیل یہ سورۃ کے عموم مفہوم کی دلیل ہے یعنی سُور لوانجیل و زبور میں بھی ہیں تو معلوم ہوا کہ سورۃ کے مفہوم میں خصوصیت قرآن مجید معتبر نہیں ہے لہذا مفہوم کلی کی اگر تعریف ہو تو بھی دور لازم نہیں آتا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ شارح نے جو سورۃ کا مفہوم عام پیش کر کے دور کو دفع کرنیکی

کوشش کی ہے یہ بالکل عدول عن الظاہر ہے کیونکہ ہر اصطلاح میں اس کے اصطلاحی مفہوم معتبر ہوتے ہیں جو اہل اصطلاح کے نزدیک حقیقۃ کا درجہ رکھتے ہیں تو اصطلاح شریعہ میں سورۃ کا وضعی اصطلاحی مفہوم بعض من القرآن المترجم اولہ و آخرہ توقیفاً ہے یہی وجہ ہے کہ کشاف اور باقی تفاسیر معتبرہ میں سورۃ کی تعریف بایں الفاظ کی گئی ہے الطائفة من القرآن المترجمة الا لہذا شارح کا یہ عمومی مفہوم مراد لینا عدول من الظاہر الی الخفی و من الحقیقۃ الی المجاز العرفی ہے تو مفہوم کلی کی تعریف ہو تو دور لازم آتا ہے علی تعریف ابن المحاسب اگر مجموع شخصی کی تعریف و تمیز ہو تو پھر دور لازم نہیں آتا کما بینہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال المصنف فی التوضیح و نور داجماشہ امی ابجاث الكتاب فی بابین الاول فی افادته المعنی اعلم الخ یعنی کتاب اللہ کی عرض اصلی تو حکم شرعی کا افادہ ہے لیکن حکم شرعی کا افادہ اس پر موقوف ہے کہ نظم مفید معنی ہو تو معنی کے سمجھنے کے بعد حکم معلوم ہو سکتا ہے تو فلا بد من البحث یعنی کتاب اللہ کا مفید معنی ہونا اس کے متعلق بحث کرنا ضروری ہو جاتا ہے اس لئے باب اول افادہ معنی کی بحث کے متعلق ہے تو اس باب میں خاص عام و مشترک اور حقیقت و مجاز وغیرہ کی بحث بایں حیثیت کی جائے گی کہ یہ مفید معنی ہیں۔ والثانی فی افادته المحکم الشرعی باب ثانی میں کتاب اللہ کا مفید برائے حکم شرعی ہونا اس کے متعلق بحث کی جائے گی تو امر کی بحث اس حیثیت سے کی جائیگی کہ وہ مفید و خوب ہے اور نہی میں بایں حیثیت کہ وہ موجب حرمت ہے اور وجوب و حرمت حکم شرعی ہے۔ قال الشارح قولہ نور داجماشہ یعنی ہم اس کے اقسام بیان کریں گے اور وہ احوال

بیان کریں گے جو افادۂ معانی اور اثبات احکام کے ساتھ متعلق ہوں گے اور جو کتاب کی تعریف کے متعلق کلام تھی وہ اس بحث سے خارج ہے۔ والمراد بالابحاث ابحاث متعلقہ بافادۂ المعانی سے وہ ابحاث مراد ہیں جن کو افادۂ احکام کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور علوم عربیہ میں ان کی تبیین بالتمام والکمال نہیں ہوئی بالخصوص جیسے خصوص وعموم اور اشترک وغیرہ لاکلا اعراب الخ یعنی اعراب و بنایا تعریف و تنکیر جن کے مباحث علوم عربیہ میں ہو چکے ہیں اگرچہ ان کو افادۂ معانی کے ساتھ تعلق تو ہے لیکن اصول فقہ میں ان کی بحث نہیں کی جائے گی۔ لایقال خلاصہ سوال یہ کہ مراد تو یہ ہے کہ ہم وہ مباحث لائیں گے جن کا تعلق کتاب اللہ کے مفید معنی ہونے کے ساتھ ہوگا حالانکہ جو مباحث پیش کئے گئے ہیں ان کا تعلق صرف کتاب اللہ سے نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ کے علاوہ سنت کے ساتھ بھی متعلق ہیں۔ لانا نقول یہ تسلیی صورت جواب ہے کہ مباحث جو باب اول میں پیش کئے گئے ہیں اور اسی طرح جو باب ثانی میں ہیں وہ ایسے ہیں کہ ان کا تعلق صرف نظم کتاب کے ساتھ نہیں بلکہ سنت کے ساتھ بھی ان کا تعلق ہے اس لئے ان کا حق یہ تھا کہ کتاب و سنت دونوں سے ان کو مؤخر کیا جاتا لیکن چونکہ نظم کتاب محفوظ اور متواتر تھی اور نظم سنت ایسے نہیں تھی اس لئے یہ مباحث نظم کتاب کے ساتھ زیادہ الیق اور وابستہ تھے تب تو اس کے بعد اس کو ذکر کیا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح الباب الاول لما کان القرون نظاما دالا الخ چونکہ قرآن مجید نظم دال علی المعنی کا نام ہے اس لئے قسم اللفظ بالنسبہ الی المعنی اربع تقسیمات لفظ کی معنی کے لحاظ سے یہ چار تقسیمات ہیں نظم و لفظ ایک ہی شئی ہے چونکہ قرآن مجید ہر لفظ کا اطلاق کرنا اس میں ایک قسم کا سور ادب ہے کیونکہ لفظ کا لغوی مفہوم اسقاط شئی من الفہم کا نام ہے۔ یعنی کسی شئی کو منہ سے پھینکنا قرآن مجید کے اوپر اس معنی مذکور کے لحاظ سے اطلاق کرنے میں سور ادب تھا۔

فلہذا اختار النظم اسی وجہ سے نظم کو بجائے لفظ کے اختیار کیا وقد روی عن ابی حنیفۃؒ الخ امام ابو حنیفہ کی اس روایت مذکورہ سے یہ وہم ہوتا تھا کہ قرآن مجید صرف معنی کا نام ہے اور نظم و عبارت کو اس میں دخل نہیں ہے اس لئے اس روایت کی وضاحت کر دی اور کہا کہ امام کے نزدیک صرف جواز صلوٰۃ کے بارہ میں نظم رکن لازمی نہیں ہے

بلکہ انھوں نے صرف معنی کو جوازِ صلوٰۃ کے بارہ میں فریضہ قرآن کے ادا ہو جانے کے لئے کافی سمجھا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص غیر عربیت میں بلا عذر نماز کے اندر قرآن کر لے تو صلوٰۃ جائز ہو جائیگی و اما قال خاصۃ یعنی جوازِ صلوٰۃ کی تخصیص اس لئے کی کہ نماز کے علاوہ باقی احکام میں نظم کو لازمی قرار دیا ہے کقراءة الجنب والمجانف یعنی جنب اور حائض کے لئے جو قرآن قرآن ممنوع ہے یہ وہی عربی النظم کی قرآن ممنوع ہے اگر قرآن مجید کی ایک آیت فارسی میں پردہ لیں تو ان کے لئے جائز ہے کیونکہ یہ حقیقتاً قرآن نہیں کیونکہ نظم عربی اس کے ساتھ شامل نہیں ہے اس لئے فارسی لسان میں ترجمہ کو قرآن نہیں کہا جائیگا لکن الاصح لیکن صحیح یہ ہے کہ امام رحمہ اللہ کا اس قول سے یعنی اس سے کہ نظم بحق جوازِ صلوٰۃ رکن لازم نہیں ہے رجوع ثابت ہے اس لئے متن تنفیص میں اس قول کا ذکر نہیں کیا بل قلت بلکہ متن میں کہا کہ قرآن مجید نظم دال علی المعنی سے عبارت و تعبیر ہے مشائخ نے جو کہا کہ قرآن مجید نظم اور معنی کا نام ہے ان کی مراد بھی نظم دال علی المعنی ہے۔

باعتبار وضعہ لہ هذا هو التقسیم الاول یعنی تقاسیم اربعہ میں سے تقسیم اول لفظ کی باعتبار وضع للمعنی کے ہے تو کلام باعتبار وضع کے منقسم ہوتی ہے خاص اور عام و مشترک کی طرف اسی کو فخر الاسلام نے اپنے اصول میں کہا الاول فی وجہ النظم صیغۃ و لغۃ ثم باعتبار استعمالہ فیہ یعنی ثانی تقسیم لفظ کی باعتبار استعمال اللفظ فی المعنی کے ہے فینقسم اللفظ یعنی لفظ باعتبار استعمال کے منقسم ہوگا اسکی طرف کہ لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں کمایمجبی ثم باعتبار ظهور المعنی فی لفظ کی تیسری تقسیم ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہے یا خفی اور مراتب ظہور و خفا بھی بیان کئے جائیں گے و هذا ما قال فخر الاسلام یعنی اسی تقسیم ثالث کو فخر الاسلام نے ثانی تقسیم قرار دیا جس کے متعلق کہا ہے الثانی فی وجہ البیان بذلک النظم انما جعلت هذا التقسیم ثالثا میں نے اس تقسیم کو ثالث اور باعتبار استعمال کو تقسیم ثانی قرار دیا اور فخر الاسلام کی ترتیب کا عکس اختیار کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ استعمال مقدم علی الظہور و الخفا ہے یعنی لفظ پہلے مستعمل فی المعنی ہوتا ہے پھر معلوم ہوتا ہے کہ اس کا معنی ظاہر ہے یا خفی۔ ثم فی کیفیۃ دلالتہ علی المعنی یہ وہی تقسیم رابع ہے جس کے متعلق فخر الاسلام نے کہا والرابع فی وجہ الوقوف علی احکام النظم تو تقسیم ثانی کے لحاظ سے لفظ منقسم ہوگا الی الحقیقۃ والمجاز و غیرہا اور تقسیم ثالث کے لحاظ سے منقسم ہوگا ظاہر و نص و خفی و مشکل و غیرہا کی طرف

اور تقسیم رابع کے لحاظ سے منقسم ہوگا دلالت النص وعبارة النص وغیرہا کی طرف۔  
 قال الشارح فی التلویح قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ المصنف في قسم  
 اللفظ بالنسبة الى المعنى کہا اگر لفظ معنی سے مراد موضوع لہ ہو تو پھر مجاز کو ہی تقسیم سے خارج  
 ہونا چاہیے کیونکہ مجاز میں معنی موضوع لہ مراد نہیں ہوتا اس لئے شارح نے تشریح کرتے  
 ہوئے کہا یرید ان اللفظ الدال علی المعنی بالوضع لا بد له من وضع للمعنی تو اس عبارت میں  
 شارح نے من وضع کے اندر لفظ وضع کو نکرہ کر دیا تاکہ لفظ وضع شخصی اور نوعی کو شامل ہو  
 جائے اور من وضع للمعنی میں المعنی سے عام معنی مراد ہے جو موضوع لہ اور غیر موضوع لہ  
 کو شامل ہے تو اس لحاظ سے تقسیمات اربعہ اس میں مندرج ہو سکتی ہیں یا یوں بھی کہا  
 جاسکتا ہے کہ معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہو اور باعتبار وضع کے اندر باملا بستہ کی ہو اور  
 تقسیم متلبس باعتبار الاستعمال مجاز کو شامل ہو جائے گی۔ اور تلبس باعتبار الوضع تقسیم رابع  
 جو عبارة النص اور اشاره وغیرہ کی طرف ہے اس کو بھی شامل ہو جائے گی جیسے دلالت لفظیہ  
 وضعیہ تضمنی اور التزامی کو شامل ہے حالانکہ معنی تضمنی اور التزامی لفظ کا موضوع لہ نہیں  
 ہے صرف اعتبار وضع کے ساتھ ان کو تلبس ہو سکتا ہے بہر حال لفظ جو دال علی المعنی  
 بالوضع ہوتا ہے اس کے لئے ایک تو وضع برائے معنی کا ہونا ضروری دوسرا اس معنی میں  
 لفظ کی استعمال تیسرا اس معنی پر دلالت لفظ اگر تقسیم باعتبار وضع للمعنی کے ہو تو یہ تقسیم اول  
 ہے اگر باعتبار استعمال فی المعنی کے لحاظ سے ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے اگر تقسیم لفظ باعتبار دلالت  
 علی المعنی کے ہے اگر اس کے اندر ظہور معنی اور اس کے خفا کا لحاظ ہے تو یہ تقسیم ثالث  
 ہے والا فهو الرابع۔

وجعل الامام فخر الاسلام یعنی امام فخر الاسلام نے ان تمام اقسام کو اقسام نظم اور  
 معنی قرار دیا ہے اور انہوں نے پہلی تقسیمات ثلاثہ کے اقسام یعنی خاص و عام وغیرہ حقیقہ و  
 مجاز وغیرہ اور ظاہر و خفی وغیرہ کو صفت لفظ قرار دیا اور وہ اقسام جو تقسیم رابع سے برآمد ہوئے  
 یعنی عبارة النص و اشاره النص وغیرہ کو ایک بار تعبیر کیا استدلال بالعبارة وبالاشارة وباللغة  
 وبالاعتضا اور کبھی یوں تعبیر کی استدلال بالعبارة وبالاشارة یعنی ان کے ساتھ لفظ استدلال  
 استعمال کیا اور ثابت بالدلالة والاعتضا یعنی ان کے ساتھ لفظ ثابت استعمال کیا دتارہ چاروں  
 کے ساتھ لفظ وقوف کا استعمال کیا جو واقفیت سے ماخوذ ہے کہا الوقوف بعبارة النص الى آخره

و ذکر فی تفسیر ہا اور ان کی تفسیر میں ایسے امور ذکر کئے جو صفت للمعنی ہونے پر دال ہیں کا اثبات بالنظم مقصوداً یعنی ان کا اثبات نظم سے بالقصد وبالذات ہو یا وہ مقصود بالذات نہیں بلکہ ان کا اثبات بالتبع ہے یہ عبارت النص و اشارۃ النص کی طرف اشارہ ہے والثابت بمعنی النظم یہ دلالت النص ہے والثابت زیادة علی النص یعنی بعض احکام کے اثبات کے لئے زیادة علی النص کرنی پڑتی اور یہ زیادتی صحیحہ نص کے لئے شرط کے درجہ میں ہوتی ہے اس کے بغیر مفہوم نص صحیح نہیں ہو سکتا یہ اقتضاء النص ہوتا ہے فذہب بعضهم اس لئے بعض حضرت کا یہ خیال ہے کہ تقسیم رابع کے اقسام معنی کے اقسام ہیں اور بواقی اقسام ثلثہ نظم کے اقسام ہیں اور بعض کا خیال یہ تھا کہ صرف دلالت النص اور اقتضاء النص اقسام معنی ہیں اور بواقی اقسام نظم ہیں وصرح المصنف مصنف نے تصریح فرمادی ہے کہ یہ تمام اقسام نظم بالنسبۃ الی المعنی کے اقسام ہیں۔

اخذاً بالحاصل الخ یعنی ایک تو مشائخ کی عبارات کا جو الحاصل اور خلاصہ تھا اس کو لے لیا و میلنا الی الضبط اور اس صورت میں چونکہ ضبط اقسام درست ہو جاتی ہے اس لئے میلان الی الضبط کیا اور جمیع کو اقسام نظم قرار دیا لیکن چونکہ تقسیم رابع کے اقسام میں ثابت بالنص یا وقوف بعبارة وغیرہ کے الفاظ ذکر کئے گئے ہیں یہ تو اقسام نظم نہیں ہو سکتے کیونکہ ثبوت یا وقوف بالعبارة یہ تو اوصاف معنی ہیں اوصاف نظم نہیں ہیں تو شارح نے اس سوال کو مرتفع کرتے ہوئے کہا فاقسام التقسیم الرابع هو الخ یعنی تقسیم الرابع کے اقسام کی یہ تعبیر اختیار کر لی الدال بطریق العبارة والاشارۃ اور دلالت صفت لفظ ہے اس لئے ان اقسام کا تعلق نظم سے ہو سکتا ہے مشائخ کی عبارات مختلفہ کی طرف التفات نہیں کی بلکہ حاصل معنی کو لے لیا کیونکہ اختلاف عبارات یہ مشائخ کی عادت ہے لیکن مقصود ایک ہوتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ اختلاف عبارات کو ترک کر کے وحدۃ مقصود کی طرف التفات ہونی چاہئے تو ان عبارات مختلفہ کا حاصل یہی ہے کہ یہ نظم بالنسبۃ الی المعنی کی تقسیم اور اقسام ہیں۔ بحمل قولہم الخ یعنی مشائخ کے اس قول سے کہ یہ نظم اور معنی کے اقسام ہیں یہ مراد نہیں ہے کہ بعض اقسام نظم ہیں اور بعض اقسام معنی بلکہ اس قول کی مراد بھی یہی ہے کہ یہ نظم دال علی المعنی کے اقسام ہیں۔ کما قالوا القران هو النظم والمعنی جیسے اس قول میں النظم والمعنی سے دوالگ الگ چیزیں معتبر نہیں ہے بلکہ مراد وہی نظم دال علی المعنی ہے اسی طرح اقسام



النظم والمعنى میں بھی نظم دال علی المعنى مراد ہے۔

لنقطع یہ دلیل ہے اس کی کہ القرآن صوالنظم والمعنى میں مراد نظم دال علی المعنى ہے خلاصہ دلیل یہ کہ قرآن مجید کی تعریف میں جو کہا گیا ہے عربی ہونا اور مکتوب فی المصاحف اور منقول بالتواتر یہ تمام صفات لفظ دال علی المعنى کی ہیں اور مجموعہ لفظ و معنی کی نہیں ہیں لکن الاعجاز اور اسی طرح اعجاز قرآن جو بلاغت کی ایک مدہ متعلق بالبلاغت ہے اور بلاغت ان صفات میں سے ہے جن کا رجوع لفظ کی طرف ہے بایں اعتبار کہ وہ مفید معنی ہے فانہ اذا قصدت یہ اس کی توضیح ہے کہ بلاغت صفتہ راجعہ الی النظم الدال علی المعنى ہے یعنی جب ایک معنی کو کسی ترکیب کے ساتھ ادا کرنا مقصود ہو تو اغراض مختلفہ پیدا ہو جاتے ہیں جو مخصوص کیفیات اور خصوصیات کی مقتضی ہوتی ہیں جن کا نظم میں اعتبار کرنا ضروری ہو جاتا مثلاً انکار مخاطب تاکید مقتضی ہے اور اگر حصر کرنا مقصود ہو تو وہ تقدیم وغیرہ کی خصوصیات کو تقاضا کرتا ہے جب ان خصوصیات کی بقدر طاقت بشریہ مناسب طریقہ پر رعایت کی جائے تو کلام بلیغ ہو جاتی ہے جب ایسی حد تک پہنچ جائے کہ اس کا معارضہ ناممکن ہو جائے تو یہ کلام معجز ہو جاتی ہے فالاعجاز تو اس صورت میں صفت نظم ہے بایں اعتبار کہ وہ مفید معنی ہو مجموعہ نظم و معنی کی صفت نہیں ہے بہر حال قرآن مجید کے متعلق جو النظم والمعنى جمیعاً کہا جاتا ہے اس سے مراد النظم الدال علی المعنى ہے۔

وقد يقال یہ اس پر معارضہ ہے کہ بلاغت صفتہ لفظ ہے۔ خلاصہ یہ کہ قرآن کا معنی و مفہوم بنفس خود معجز ہے کہ معنی قرآن پر پوری اطلاع حاصل کرنا طاقتہ بشریہ سے خارج ہے کما يقال جیسے کہا جاتا ہے کہ فاتحہ کی تفسیر علم کے کئی اوقار ہیں یعنی اس کی تفسیر اتنا کثیر ہے جو بہت سے اونٹوں کا بوجھ ہو جائے گا تو معلوم ہوا کہ اعجاز صفت معنی ہے۔ والجواب ان هذا خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہ بھی نظم کا اعجاز ہے کہ نظم قرآن اتنا کثیر معانی کی حامل ہے کہ اس کے علاوہ دوسری عبارات والفاظ اتنا معانی کے حامل نہیں ہو سکتے۔ ومقصود المشائخ یعنی مشائخ نے قرآن مجید کے متعلق صوالنظم والمعنى جمیعاً کہا ہے اس سے مراد نظم دال علی المعنى ہے مجموعہ نظم و معنی مراد نہیں ہے لیکن مشائخ نے یہ لفظیں بول کر اس توہم کو دفع کیا جو امام کے قول بجواز القراءة الفاریسیۃ فی الصلوۃ سے پیدا ہوتا تھا کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے نظم کو کوئی دخل نہیں تو مشائخ نے دفع توہم کی خاطر النظم والمعنى جمیعاً کہہ دیا اور مراد وہی نظم دال

علی المعنی ہے۔

قولہ المراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال ان مصنف نے جو کہا کہ نظم سے مراد لفظ ہے تو سائل نے اس پر اعتراض کر دیا کہ محققین کے تفسیر کے مطابق نظم ترتیب الفاظ مترتبہ المعانی یعنی معانی کی ترتیب کے موافق الفاظ کو ترتیب دینا متناسقۃ الدلالات یعنی ان کی دلالات متناسب ہوں جیسے مقتضا حال ہو اس کے موافق ہو۔ للتوا الیہائی النطق یعنی نظم اس کا نام نہیں ہے کہ صرف الفاظ لگاتار بولتا جائے اور بعض کو بعض کے ساتھ کیفیت ما اتفق ضم کرتا چلا جائے اور متناسب و مقتضا حال کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس کو نظم نہیں کہتے وهو الالفاظ المترتبة یا نظم ترتیب یافتہ الفاظ جن کے اندر اعتبار مذکور کا لحاظ کیا گیا ہو حتیٰ کہ قفانیک من ذکر می حبیب و منزل کے اندر نیک قفا من حبیب ذکر می کہہ دیا جائے تو یہ لفظ ہوگا نظم نہیں ہوگی کیونکہ ترتیب بگڑ گئی ہے تو ان تفاسیر کے لحاظ سے نظم کا ہم معنی لفظ ہونا معلوم نہیں ہوتا بلکہ ترتیب الفاظ یا الفاظ مترتبہ کا نظم ہونا ظاہر ہوتا ہے تو پھر النظم هو اللفظ کہنا کیسے صحیح ہوگا۔

لذا نقول خلاصہ جواب یہ کہ اس مقام تقسیم میں نظم کا اطلاق لفظ مفرد پر کیا گیا ہے حیث یقسم کیونکہ اس کی تقسیم بطرف خاص و عام و مشترک کی گئی ہے تو یہ لفظ مفرد کے اقسام ہیں اس لئے اس مقام پر نظم سے غیر اللفظ المفرد مراد نہیں ہو سکتا۔ اللهم الا ان یقال یہ ایک تاویل ہے اس کی کہ یہ اقسام نظم بمعنی الترتیب وغیرہ کے ہو جائیں خلاصہ یہ کہ یوں کہا جائے کہ اقسام النظم سے مراد وہ اقسام ہیں جن کا نظم کے ساتھ تعلق ہے بایں طور کہ وہ اقسام صفت ہوں نظم کے مفردات کی اور ان الفاظ کی جو واقع فی النظم ہیں اگرچہ نفس نظم کی صفت نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ خاص و عام کے ساتھ عرفاً لفظ موصوف ہوتا ہے نہ کہ نظم اس لئے یہ اقسام نفس نظم کے تو نہیں ہو سکتے البتہ ان کا تعلق بالنظم ہے اس لئے تاویل مذکور کے ساتھ ان کو اقسام نظم کہا جاسکتا ہے۔ فان قیل خلاصہ سوال یہ ہے کہ جیسے لفظ کا اطلاق رمی پر آتا ہے تو اس کا اطلاق قرآن مجید کی عبارت پر سو ادب تھا اسی طرح نظم کا اطلاق شعر پر آتا ہے اور شعر کا اطلاق قرآن مجید پر یہ بھی تو سو ادب ہے تو انظم کو اختیار کرنا درست نہیں ہے لہذا اس سے بھی احتراز مناسب تھا۔ فلنا خلاصہ جواب یہ کہ نظم حقیقتاً بمعنی شعر کے نہیں ہے بلکہ نظم کا حقیقی معنی جمع اللو فی السلك یعنی موتیوں کو تلگے میں پرونا اسی مناسبت سے شعر پر بھی اطلاق ہوتا ہے علی سبیل المجاز و الاستعارہ اور لفظ کا خود حقیقی معنی

الرمی ہے اس مناسبت سے تکلم کو لفظ کہتے ہیں جو رمی عن الفم پر مشتمل ہے۔ فاوثر النظم  
تو لفظ نظم کو اختیار کیا کہ اس کا حقیقی مفہوم جمع اللؤلؤ ہے تو اس کے اندر حسن ادب بھی ہے اور  
ادھر اشارہ بھی کہ کلمات قرآن مجید بمنزلہ دُرر اور موتیوں کے ہیں تو اس میں حسن ادب ہے۔

قولہ بل اعتبر المعنى یعنی امام رحمہ اللہ تعالیٰ نے بحق جواز صلوٰۃ معنی قرآن کا اعتبار  
کیا ہے لان مبنى النظم على انه کیونکہ نظم کی بنا توسعت اور وسعت پر ہے اس لئے کہ مقصود  
اصلی تو مفہوم اور معنی ہوتا ہے لفظ تو صرف وسیلہ ہے ادائے معنی کے لئے اس لئے لفظ  
مقصود بالاتباع ہوا اور معنی مقصود اصلی علی الخصوص حالت صلوٰۃ میں جو کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مناجا  
ہے تو اس حالت میں معنی جو مقصود اصلی تھا اس کا اعتبار کیا تو اس حالت میں ترک نظم کے  
متعلق رخصتہ اسقاطیہ ہو جائیگی یعنی نظم کو ساقط عن ذمۃ المصلیٰ کر دیا گیا ہے اور رخصت  
اسقاط مختص بالحدز نہیں ہوتی لہذا اس رخصت میں معذور اور غیر معذور دونوں برابر ہیں  
ذلک فیمن اور یہ رخصت مخصوص شرائط کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ وہ شخص متہم بالبدعت  
نہ ہو دوسری یہ کہ ایک کلمہ یا زیادہ جن کے ساتھ تکلم بغیر العربیۃ کرتا ہے وہ از قسم مؤول نہ ہوں  
کیونکہ تاویل معنی قطعی نہیں ہوتا اور قرآن تو قطعی ہے اور وہ کلمہ معانی متعدد کا بھی محتمل نہ ہو۔  
اس وقت کوئی معنی جو فارسی میں تعبیر کیا جائیگا وہ بھی قطعی نہیں ہو سکتا وقیل اور بعض نے  
مزید یہ شرط بھی کی ہے کہ ترجمہ میں نظم اور ترتیب مختل نہ ہو اگر ترجمہ لفظی کے بجائے نماز  
میں تفسیر فی الفارسیہ کا پڑھنا شروع کر دے تو نماز باطل ہو جائیگی۔

وقیل من غیر تعد یعنی یہ بھی کہا گیا ہے کہ تعداً وبالقصداً لیس نہ کرے بلکہ اس کی لسان پر  
بے ساختہ جاری ہو جائے۔ والا یعنی اگر تعداً ایسے کرتا رہتا ہے تو وہ شخص یا مجنون ہو گا اس  
کا علاج کیا جائے اور ندیقاً فیقتل داماً الکلام یعنی جب قرآن مجید نظم دال علی المعنی کا نام ہے  
تو پھر نظم کا پڑھنا یہ رکن الصلوٰۃ ہے پھر اس کو لازم فی جواز الصلوٰۃ نہ کہنا کیسے ہو سکتا ہے اس  
کا جواب دینا نسبیجی امی فی کلام المتأخرین لقیام الرکن المقصود اعنی المعنی یعنی چونکہ مقصود اصلی معنی  
ہے لہذا جواز صلوٰۃ کے لئے کافی ہے۔ فان قیل منشأ سؤال بل اعتبر المعنی فقط والا قول ہے  
خلاصہ سوال یہ کہ اگر قرآن مجید صرف معنی کا نام ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ نظم کو تعریف قرآن مجید میں  
اعتبار نہیں کرنا چاہئے اور پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ قرآن مجید کی حد یعنی تعریف جو کی گئی ہے "المنقول  
بین دفتی المصاحف تو اتر" یہ بھی قرآن مجید پر صادق نہ آئے کیونکہ منقول بالتواتر تو نظم ہے جب

نظم معتبر نہ ہوئی تو تعریف کیے صادق آسکتی ہے وان ہم یکن قرآن اگر معنی مجرد کا نام قرآن نہیں ہے بلکہ نظم کا ہونا ضروری ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ امام کے نزدیک قرآن نماز میں فرض نہ ہوئی کیونکہ نظم کو رکن لازم قرار نہیں دیا بلکہ اکتفاء علی المعنی کیا گیا ہے جو کہ اس صورت میں وہ قرآن نہیں ہے قلنا جواب کے اندر شق اول اختیار کی گئی ہے یعنی معنی مجرد کا نام قرآن ہے تو پھر یہ اشکال کہ لازم آتا ہے کہ نظم کا اعتبار قرآن مجید نہیں ہونا چاہئے حالانکہ ایسے نہیں ہے کیونکہ اعتبار نظم قرآن میں لازمی ہے بعض کے نزدیک نظم عین قرآن ہے اور بعض کے نزدیک جزء قرآن لہذا اسے غیر معتبر تو نہیں کیا جاسکتا دوسرا اشکال یہ تھا حد قرآن المنقول الحدیث صادق نہ آئے کیونکہ منقول تو نظم ہے اور قرآن صرف معنی مجرد کا نام ہے تو یہ دونوں اشکال اس وقت واقع ہو سکتے تھے جب امام نظم کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیتا یعنی نہ نظم عربی نہ اس کے قائم مقام کا جو اس کا خلف ہو جائے تو امام نے نظم فارسی کو قائم مقام قرار دے کر بطور خلف کے اعتبار کیا ہے لہذا نظم مرعی ہو گئی اور اسی نظم فارسی کو منقول بین دفتی المصاحف تقدیر کیا جائیگا اگر تحقیقاً نہیں ہے لہذا آپ کے دونوں اشکال مندرج ہیں۔ اور بعض کے نزدیک یہ جواب باختیار شق ثانی ہے یعنی معنی مجرد قرآن نہیں بلکہ نظم لازم ہے تو اس وقت عدم فرضیتہ قرآن کا اشکال لازم نہیں آتا کیونکہ امام نے نظم فارسی کو قائم مقام نظم عربی کا قرار دیا ہے لہذا قرآن جو فرضیتہ معادہ اسی نظم فارسی کے ساتھ ادا ہو جائیگا۔

او حمل قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن یعنی مجرد معنی کا نام قرآن نہیں بلکہ اصولی کی نگاہ میں نظم لازم ہے لیکن امام نے فاقرأ ما تيسر من القرآن میں قرآن سے مراد وہ قرآن نہیں لیا جو محدود فی علم الاصول ہے بلکہ اس آیت کو رعایت معنی پر محمول کیا ہے لا علی رعایتہ النظم واللفظ لدلیل لاح له بعض حضرات نے اس دلیل کو یوں پیش کیا کہ فاقرأ ما تيسر من القرآن میں من تبعیضہ ہے یعنی بعضاً من القرآن اور بعض دو قسم ہے ایک بعض ترکیبی کا آیت ونحو کیونکہ مجموع قرآن کا بعض ترکیبی ہے جس کے اندر نظم بمع معنی معتبر ہے اور دوسرا بعض بسیط یعنی صرف معنی بدون النظم پس ان میں سے ہر بعض خواہ ترکیبی ہو یا بسیط وہ جائز القراءۃ فی الصلوۃ ہے من غیر عجز لعموم البعض لهما کلیہما اور اس عموم بعض کے لئے لفظ تيسر قرینہ ہے کیونکہ تيسر اسی میں ہے۔ فان قيل علی الاول الخ یعنی جواب اول میں جو آپ نے عبارت فارسیہ کو نظم عربی کا جواز صلوۃ میں قائم مقام قرار دیا فاقرأ ما تيسر من القرآن میں لفظ قرآن کے

مراد میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آجائینگے لان القرآن حقیقۃً الخ یعنی نظم عربی پر قرآن کا اطلاق علی سبیل الحقیقۃ ہے اور غیر عربی پر علی سبیل المجاز توجب اپنے نظم عربی کے ساتھ نظم فارسی کو بھی قرآن قرآن کے فریضہ میں جائز قرار دے دیا تو لفظ قرآن سے حقیقی اور مجازی دونوں معنی بیک وقت مراد ہوئے۔ بذاتہ بین الحقیقۃ والمجاز فی اطلاق واحد و ذالایکوز قلنا ممنوع خلاصہ جواب یہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا لازم آنا ممنوع ہے یہ تب آتا کہ دونوں معانی من جہت واحدہ معتبر ہوتے بلکہ یہاں نص میں قرآن سے صرف حقیقی معنی معتبر ہے اور مجازی معنی منصوصاً نہیں بلکہ قیاساً مراد ہے یا حقیقت بطریق عبارتہ النص اور مجاز بطریق دلالت النص مراد ہے لہذا الگ الگ اعتبار میں لہذا جمع لازم نہیں آتی یا یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ قرآن سے عموم المجاز مراد ہے یعنی التظم الدال مطلقاً اسی سواہر کان عربیاً او غیر عربی فلا یلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز۔ قولہ بغیر العربیۃ یہ اشارہ ہے کہ جواز صلوۃ کے بارہ میں صرف نظم فارسی کی خصوصیت نہیں بلکہ عربی کے علاوہ خواہ فارسی ہو یا غیر فارسی سب برابر درجہ میں جائز ہیں۔ قیل بعض حضرات کے نزدیک یہ خلاف صرف فارسی کے متعلق ہے غیر فارسی کے متعلق نہیں ہے بلکہ غیر فارسی کے اور عجمی السنۃ کے ساتھ قرآن نماز میں جائز نہیں ہے لان الفارسیۃ قریبۃ من العربیۃ فی الفصاحۃ وقیل لانہا لسان اہل الجنة کالعربیۃ۔

قولہ ولو قرأ آیۃ اشارۃ اس میں ادھر اشارہ ہے کہ جنب اور حائض کے لئے قرآن بالفارسیہ پرمداومت کرنا اور اس کی عادت بنا لینا جائز نہیں ہے بلکہ متطہر کے لئے بھی مداومت اور اعتقاد جائز نہیں ہے لان فیہ اخلاً لا بتعظیم القرآن فان قیل المتأخرون منشار سوال لفظ خاصۃ ہے خلاصہ سوال یہ کہ متأخرین فقہاء تو اس پر متفق ہیں کہ قرآن فارسیہ کی وجہ سے سجدہ تلاوت لازم ہو جائیگا اور جو قرآن فارسی لسان میں لکھا ہوا ہے غیر متطہر کے لئے اس کا مس کرنا جائز نہیں ہے تو ان مسائل میں بھی نظم عربی کو غیر لازم قرار دیا گیا ہے بلکہ یہ احکام معنی مجرد پر وارد کئے گئے ہیں لہذا یہ قول لم یجعل التظم رکناً لازماً فی حق جواز الصلوۃ خاصۃ کیسے صحیح ہوگا۔ قلنا خلاصہ جواب یہ کہ مصنف اپنے قول خاصۃ کی بنا پر رائے متقدمین پر مبنی کی ہے۔ متقدمین میں سے مسائل مذکورہ کے متعلق کوئی نص موجود نہیں البتہ متأخرین نے بنابر احتیاط ان مسائل مذکورہ میں رائے مذکورہ کو اختیار کیا ہے کیونکہ رکن مقصودہ یعنی معنی

چونکہ قائم اور موجود ہے اس لئے احتیاطاً اس پر احکام قرآن مترتب کر دیئے۔  
 قولہ لکن الأصح لیکن اصح اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ امامؒ نے اس میں رجوع الی قول الصاجین کیا ہے یعنی قرأۃ القرآن بغیر العربیہ نماز کے جواز کے لئے کافی نہیں ہے یہی روایت کیا ہے نوح بن مریم ابو عاصمہ قاضی المرونی۔ قال فخر الاسلام لان ما قالہ یہ وجہ رجوع کا بیان ہے استدلال علی الرجوع نہیں ہے کیونکہ اگر رجوع ثابت بالروایت ہے تو پھر استدلال کی ضرورت نہیں ہے رجوع ثابت نہیں ہے تو یہ استدلال مفید مقصود نہیں ہے کیونکہ قرآن مجید کی وصف جیسے منزل عربی کے ساتھ ہے ایسے غیر عربی کے ساتھ کی گئی ہے جیسے انہ لفی زبر الاولین تو زبر اول میں اس کا وجود ثابت ہو رہا ہے یہ عربی لسان میں نہ تھا بلکہ غیر عربی میں تھا تو معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا اطلاق غیر عربی پر بھی ہو سکتا ہے۔ وقال ابو الیسر۔ ابو الیسر فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ بڑا مشکل ہے اور خارج از فہم کیونکہ ابو حنیفہؒ کا یہ قول کسی کے لئے واضح نہیں ہو سکتا۔ کرنی نے اس مسئلہ میں ایک تصنیف طویل لکھی ہے لیکن دلیل ثانی اس میں بھی نہیں ہے۔

قولہ باعتبار وضعہ لہ بیان للتقسیمات الاربع یعنی مصنفؒ نے تقسیمات اربعہ کا بیان اجمالی پیش کر دیا ہے۔ وفي لفظہ یعنی تقسیم ثانی وثالث وغیرہ میں جو لفظ ثم کا اطلاق کیا ہے اس میں اشارہ ہے کہ ترتیب علی الوجہ المذكور فی المتن یہی درست ہے چونکہ فخر الاسلام کی تقسیمات میں یہ ترتیب نہیں ہے اس لئے اشارہ کیا کہ ترتیب مذکور فی المتن بنسبت ترتیب فخر الاسلام کے زیادہ صحیح ہے۔ لان السابق الخ وجہ اس ترتیب مذکور کی یہ ہے کہ لفظ کے بارہ میں اول اور سابق ہے وضع للمعنی پھر ثانیاً مرتبہ ہے استعمال فی المعنی پھر اس کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ لفظ سے مستعمل فیہ معنی ظاہر ہے یا خفی اس کے بعد یہ بحث ہوتی ہے کہ لفظ کی دلالت علی المعنی المستعمل فیہ کس کیفیت کی ہے یعنی عبارة النص کے درجہ میں یا اشارۃ النص تو ترتیب تقسیمات بھی اسی طریق مذکور پر ہونی چاہئے جیسے مصنفؒ نے کیا ہے۔

وفخر الاسلام قدم التقسیم باعتبار ظهور المعنی الخ یعنی فخر الاسلام نے تقسیم باعتبار الاستعمال کو مؤخر کر دیا اور تقسیم باعتبار ظهور المعنی وخفاءہ کو اس سے مقدم کر دیا علی عکس ما فعلہ للمصنفؒ نظر الی ان التصرف فی الکلام الخ یہ فخر الاسلام کی ترتیب کی وجہ ہے کہ انھوں نے ادھر نظر فرمائی کہ کلام کے اندر تصرف کرنیکی دو قسمیں ہیں ایک تصرف فی اللفظ وہ ہے جعل اللفظ بحیث

یقیم منہ المعنی یعنی لفظ کو اس طرح متعین کرنا کہ اس سے معنی سمجھ میں آجائے یہ وہی وضع اللفظ ہے۔ یعنی جعل اللفظ موضوعاً و سراً قسم ہے تصرف فی المعنی یعنی معنی کو بایں طور معین اور مخصوص کرنا کہ لفظ سے وہ سمجھ آجائے بالظہور والخفا یعنی اسی تصرف معنوی میں یہ معتبر ہوتا ہے کہ یہ معنی اپنے لفظ سے علی سبیل الظہور سمجھ آئیگا یا علی سبیل الخفا یہی مراد ہے معنی کو موضوع لہ بنائیں کی یعنی جعل المعنی موضوعاً لہ اور یہ دونوں تصرف متعلق بالوضع ہیں اور وضع مقدم علی الاستعمال ہے کیونکہ استعمال مترتب علی الوضع ہے لہذا تقسیم بحسب الاستعمال کو ان دونوں سے مؤخر ہونا چاہئے حتیٰ کا نہ لوحظ الخ یعنی گویا کہ ظہور معنی اور خفا اولاً ملحوظ ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق وضع کے ساتھ ہے اور استعمال اس کے بعد ملحوظ ہوتی ہے اس لئے تقسیم بحسب الاستعمال کو تقسیم باعتبار ظہور المعنی سے مؤخر ہونا چاہئے اصل بات یہ ہے کہ مصنف نے ظہور اور خفا معنی بالفعل اور فی ظرف الخارج اعتبار کیا ہے اور یہ یقیناً بعد الاستعمال ہے اور فخر الاسلام نے ظہور معنی اور خفا بالقوة اور فی ظرف اللزیم والملاحظہ کا اعتبار کیا ہے اور یہ قبل الاستعمال ہے ولکن وجہ ہموولہا۔

فاللفظ بالنسبة الى المعنى الخ یعنی لفظ بالنسبة الى المعنى تقسیم اول کے لحاظ سے یعنی تقسیم باعتبار وضع کے چار قسم ہے خاص۔ عام۔ مشترک۔ مآول یہ تقسیم عند القوم ہے مصنف نے اس تقسیم میں مآول کو اعتبار نہیں کیا اور اس کو ساقط عن درجۃ الاعتبار کر دیا۔ لانه ان دل یہ وجہ تقسیم ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ لفظ اگر معنی واحد پر دال ہو تو پھر یا تو یہ معنی علی الافراد مراد ہوگا یا علی سبیل الاشتراک بین الافراد۔ پہلا قسم خاص ہے دوسرا عام۔ دان دل علی معان اگر اس لفظ کی دلالت معانی متعدده پر ہو اگر ان میں سے کوئی معنی ترجیح علی البعض حاصل کر لے تو مآول اگر کوئی معنی ترجیح حاصل نہ کرے بلکہ تمام متساوی المراد ہوں تو مشترک۔ مصنف نے اس تقسیم میں مآول کو اعتبار نہیں کیا اس کے عوض جمع منکر کو شمار کر لیا ہے۔

التقسیم الثانی دوسری تقسیم جو باعتبار استعمال کے تھی اس کے لحاظ سے اقسام اربعہ یہ ہوں گے حقیقہ۔ مجاز۔ صریح۔ کنایہ لانه ان استعمال الخ یہ وجہ تقسیم ہے کہ لفظ اگر اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو تو حقیقہ اگر غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو تو وہ مجاز ہے یہ ہر دونوں اگر ہر ایک کی مراد ظاہر ہو تو صریح ہے اور اگر اس کی مراد مستتر اور مخفی ہو تو اس کو کنایہ کہتے ہیں۔

وبالتقسیم الثالث اور تیسری تقسیم کے لحاظ سے منقسم ہوگا ظاہر نص مفسر محکم اور ان کے مقابلات خفی۔ مشکل وغیرہ کی طرف لائنہ ان ظہر معناه الخ یہ وجہ تقسیم و حصر ہے کہ اگر لفظ کا معنی ظاہر ہے تو پھر اس کے اندر احتمال تاویل ہوگا یا نہیں فان احتمال التأویل اگر اس کے اندر احتمال تاویل ہے پھر اگر اس کا ظہور معنی صرف اور محض صیغہ سے ہے تو اس کو ظاہر کہتے ہیں ورنہ تو نص دان لم یحتمل اگر احتمال تاویل نہ ہو تو پھر اگر قابل نسخ ہو تو وہ مفسر سے اگر قابل نسخ نہ ہو تو وہ محکم ہے دان خفی معناه یہ تقسیم الی المقابلات ہے یعنی اگر اس لفظ کا معنی ظاہر نہیں ہے بلکہ خفی ہے تو فاما ان یکون یعنی اس کا خفا صیغہ کی وجہ سے ہوگا پھر فان امکن ادراکہ یعنی غور فکر کے ساتھ یا تو اس معنی کا ادراک ممکن ہوگا تو اسے مشکل کہتے ہیں والا یعنی غور فکر کے ساتھ اگر ادراک معنی ممکن نہیں ہے تو فان کان البیان پھر اگر تبیین اور توضیح معنی کی امید درجہ ہے تو اس کو مجمل کہتے ہیں اگر امید بیان نہیں ہے تو اس کو متشابه کہتے ہیں وبالتقسیم الرابع یعنی تقسیم رابع کے لحاظ سے لفظ منقسم ہوگا اربعہ اقسام کی طرف ایک دال بطریق العبارة دوسرا دال بطریق الاشارة تیسرا قسم دال بطریق الدلالة چوتھا دال بطریق الاقتضاء۔ یہ وہی مشہورۃ اقسام ہیں عبارة النص۔ اشارة النص۔ دلالة النص اور اقتضاء النص لائنہ ات دل علی المعنی بالنظم یہ وجہ تقسیم و حصر ہے خلاصہ یہ کہ لفظ اگر دال علی المعنی بالنظم ہے پھر اگر وہ اسی معنی مدلول کی خاطر مسوق ہے اور سیاق کلام اسی معنی کے لئے ہے تو اسے عبارة النص کہتے ہیں اگر اس کی خاطر مسوق نہیں ہے تو اسے اشارة النص کہتے ہیں۔ فان دل علیہ بالمفہوم یعنی اگر اس لفظ کی دلالت بالنظم واللفظ نہیں ہے بلکہ اس کی دلالت باعتبار مفہوم لغوی کے ہے تو وہ دلالة النص والا فلا اقتضاء اسی اقتضاء النص والعمدة اصل شئی تو ان اقسام کے متعلق استقرام ہے جو مذکور ہے۔

فان قلت خلاصہ سوال یہ کہ تقسیم سے جو اقسام پیدا ہوتے ہیں ان میں ضروری ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ مختلف اور متباین ہوں جو آپس میں جمع نہ ہو سکیں۔ نحو مختلف اور یہ چیز ان اقسام میں منتفی ہے کیونکہ یہ اقسام ایک دوسرے پر صادق آتے ہیں جیسے لفظ عین مشترک بھی ہے اور عام بھی قلت خلاصہ جواب یہ کہ یہ کوئی ایک تقسیم نہیں ہے بلکہ بحسب الاعتبارات المختلفة یہ تقسیمات متعددہ ہیں یعنی ہر ایک تقسیم دوسری سے الگ ہے لہذا ان تقسیمات کے جمیع اقسام میں تباین اور اختلاف کا ہونا ضروری نہیں البتہ ہر ایک ایک تقسیم



سے جو اقسام نکلتے ہیں ان کے مابین تباہی ہو نا ضروری ہے اور یہ ہماری ہر ایک تقسیم میں موجود ہے۔ ہذا کا تری یہ ایک نظریہ پیش کر کے ماقبل کو واضح کیا حاصل یہ کہ ایک تقسیم کے لحاظ سے اسم منقسم الی المعرب والمبني ہوتا ہے اور دوسری تقسیم کے لحاظ سے معرفہ اور نکرہ کی طرف تقسیم ہوتا ہے حالانکہ معرفہ اور نکرہ دونوں یا معرب ہوتے ہیں یا مبني البتہ ایک تقسیم سے جو اقسام نکلتے ہیں وہ آپس میں جمع نہیں ہو سکتے۔

علیٰ انہ لرجعل یہ جواب ثانی ہے خلاصہ یہ کہ اگر جمیع تقسیمات کے جمیع اقسام کو متقابل کرنا پیش نظر ہو تو پھر اختلاف حیثیات و اعتبارات ان کو مختلف کرنے میں کافی ہو گا یعنی اختلاف حیثیات اعتبار کیا جائیگا تو اس وقت جمیع اقسام متباہین ہو جائیں گے کافی اقسام مثلاً تقسیم اول کے اقسام سے لفظ عین کو دیکھئے بایں لحاظ کہ بمعنی باصرہ ہو کر جمیع افراد باصرہ کو شامل ہے تو عام ہے اگر بایں حیثیت دیکھئے کہ اس کی وضع باصرہ کے لئے اور چشمہ سونا گھٹنا وغیرہ کے لئے ہے تو اس لحاظ سے مشترک ہے نہ عام اسی طرح یہ اقسام حیثیات کے ساتھ دوسرے کے متباہین اور مختلف ہو جاتے ہیں لہذا التقسیم الثانی وغیرہ۔

قولہ وهذا ما قال عثر فخر الاسلام عن التقسيم الاول یعنی تقسیم اول کے متعلق فخر الاسلام کی تعبیر و عبارات یوں ہے الاول فی وجہ النظم صیغۃ ولغة فقيل بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ صیغۃ ولغة مترادف اور ہم معنی ہیں جیسے کہا گیا ہے لغۃ سے لفظ کا مادہ ترکیبہ مراد ہوتا اور صیغۃ سے اس کی ہیئۃ جو حرکات سکناات کی وجہ سے ہوتی ہے اور ان ہی کی وجہ سے لفظ دال علی المعنی ہوتا ہے لہذا مقصود تقسیم النظم باعتبار نفس المعنی ہے جس میں متکلم اور سامع کو کوئی دخل نہیں ہے جیسے کہ بعض تقسیمات ظہور معنی یا خفاء معنی باعتبار المتکلم والسامع ہوتا ہے۔ والا قرب ماذکرہ المصنف فخر الاسلام کی اس تعبیر مذکور کی تفسیر جو مصنف نے اپنے الفاظ باعتبار وضع لہ کے ساتھ کی ہے یہ اقرب ہے تو مقصود تقسیم اللفظ باعتبار الوضع ہے۔ لان الصیغۃ یہ اس مراد پر دلیل ہے خلاصہ یہ کہ صیغۃ اس ہیئۃ کا نام ہے جو لفظ کو باعتبار حرکات و سکناات اور باعتبار ترتیب حروف یعنی بعض کو بعض پر مقدم کرنے کے لحاظ سے عارض ہوتی ہے۔ واللغة لغت لفظ موضوع کو کہتے ہیں لیکن اس مقام پر لغۃ سے مراد مادۃ لفظ اور جوہر حروف ہے یعنی وہ حروف جس سے لفظ کی ترکیب و تالیف ہے۔ بقرینۃ انضمامہ یعنی لفظ لغۃ کو لفظ صیغۃ کے ساتھ منضم کر کے ادھر ہی اشارہ کیا کہ لغۃ سے مراد مادہ ترکیبہ ہے چونکہ صیغۃ سے مراد ہیئۃ عارضہ

تھی تو اس کے بالمقابل لغت سے مراد مادہ ترکیبی ہوگا۔ وضع نے ضرب کے حروف ترکیبی کو مخصوص معنی زدن کیلئے وضع کیا ہے اس طرح اس کی ہیئت جو حرکات ثلثہ سے حاصل ہے کو معین اور وضع کیا برائے معنی یعنی گزرا ہوا زمانہ۔ فاللفظ لا یدل لفظ اپنے معنی پر بغیر وضع مادہ اور ہیئت کے اپنے معنی پر دال نہیں ہو سکتا۔ فعبر لہذا لفظ صیغۃ ولغت کے ذکر سے مراد وضع اللفظ ہے۔

وعدبر عن التقسیم الثانی اور فخر الاسلام نے تقسیم ثانی کو بایں الفاظ تعبیر کیا التقسیم الثانی فی وجوہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان مراد اس سے طرق استعمال ہیں کہ لفظ اگر اپنے موضوع لہ میں استعمال ہے تو حقیقۃً اگر غیر موضوع لہ میں ہے تو مجاز ہوگا اور وجوہ الجریان سے مراد یہ کہ نظم معنی کے بیان اور اظہار میں کس طریق پر جاری ہے اگر تبیین معنی بطریق الوضوح ہے تو یہ صریح ہوگا اگر بطریق الاستتار ہے تو کنایہ ہوگا۔ وعن الثالث اور تیسری تقسیم کو تعبیر کیا اپنے قول فی وجوہ البیان بذلک النظم جس سے مراد ہے معانی کے طرق اظہار اور اس ظہور کے مراتب اور چوتھی تقسیم کے متعلق کہا فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المراد والمعانی یعنی سامع کا مراد متکلم اور معانی کلام پر واقفیت اور اطلاع حاصل کرنے کے طریقے کہ اطلاع بطریق عبارۃ ہے یا اشارہ وغیرہ۔

قال المصنف فی التوضیح التقسیم الاول ای الذی باعتبار وضع اللفظ للمعنی یعنی یہ پہلی تقسیم ہے جو باعتبار وضع لفظ کے تھی تو تقسیم کو پیش کرتے ہوئے کہا اللفظ ان وضع للكثیر یعنی اگر لفظ کی وضع کثیر معانی کے لئے ہو وضع متعدد ہے بایں طور کہ ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع ہے۔ مشترک تو اسے مشترک کہتے ہیں کالعمین جیسے لفظ عین کہ اس کی ایک وضع ہامہ آنکھ کے لئے ہے اور دوسری ذہب سونے کے لئے تیسری عین المیزان یعنی ترازو کی وہ جز جس کے ساتھ اس کی استقامت اور وزن کی صحت معلوم ہوتی ہے۔

اد و ضعا واحداً یعنی اس لفظ کی وضع معانی کثیرہ کے لئے با وضاع کثیرہ متعدّدہ نہیں بلکہ بوضع واحد معانی کثیرہ کے لئے موضوع ہے والکثیر غیر محصور اگر یہ معانی کثیرہ جن کے لئے لفظ کی وضع واحد ہے۔ غیر محصور ہوں یعنی کسی حصہ و احاطہ کے تحت محصور نہ ہوں فعام تو عام ہے بشرطیکہ جمیع مایصلح لہ کو مستغرق ہو یعنی جن افراد پر صادق آنیکی صلاحیت رکھتا ہے ان جمیع کو مستغرق اور شامل ہو والا اگر جمیع مایصلح لہ کے لئے مستغرق نہیں ہے۔

نجم منکر تو وہ جمع منکر ہے۔ فالعام لفظ تو عام ایسے لفظ کا نام ہے جس کی وضع بوضع واحد

کثیر معانی کے لئے ہوا ایسے کثیر جو غیر محصور ہوں اور یہ لفظ جمع مابصلحہ لہ کو مستغرق اور شامل ہو وضعاً و حداً عام کی تعریف میں قیوداً احترازاً یہ کو واضح کیا جا رہا ہے یعنی وضع کے ساتھ جو واحد کی قید کی گئی ہے اس کے ساتھ مشترک کو خارج کرنا مقصود ہے کہ اس کے اندر وضع واحد نہیں ہوتی بلکہ اوضاع کثیرہ ہوتی ہیں۔ والکثیر یخدرج اور لفظ کثیر کے ساتھ اس کو خارج کیا گیا ہے جس کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے جیسے زید و عمر وغیرہ وغیرہ محصور اور اس قید کے ساتھ ان الفاظ کو خارج کیا گیا جن کی وضع کثیر کے لئے تو ہے لیکن وہ غیر محصور نہیں بلکہ محصور ہیں جیسے اسما و العدد مثلاً لفظ مائتہ اس کی وضع کثیر کے لئے ہو وضع واحد ہے اور جمع مابصلحہ کے لئے مستغرق بھی ہے لیکن یہ محصور اس لئے خارج از تعریف عام ہو جائیگا و قولہ مستغرق جمع مابصلحہ یہ قید جمع منکر کو خارج کرتی ہے جیسے رأیت رجلاً یہی مراد ہے والّا فجع منکر کی یعنی اگر جمع مابصلحہ لہ کو مستغرق نہیں ہے تو وہ جمع منکر ہے و قولہ نحوہ یعنی نحو الجمع المنکر جیسے جماعة من الرجال یہ بھی عام کی تعریف سے خارج ہے کیونکہ یہ بھی مستغرق نہیں ہے۔

فعلى قول من لا يقول دراصل اس میں اختلاف ہے کہ جمع منکر میں عموم ہے یا نہیں ہے بعض حضرات جمع منکر میں عموم کے قائل نہیں ہیں مصنف کا نظریہ بھی ان کے موافق ہے تو ان حضرات کے نزدیک جمع منکر واسطہ ہوگی بین الخاص والعام نہ عام ہوگی نہ خاص بلکہ بین بین ہوگی و علی قول من يقول بعمومه بعض حضرات جمع منکر میں عموم کے قائل ہیں اور اس کو عام میں داخل کرتے ہیں تو ان کے قول کے مطابق پھر مصنف کے قول والا فجع منکر میں جمع منکر سے مراد وہ جمع منکر ہوگی جس کے ساتھ کوئی قرینہ موجود ہو کہ یہ عموم کے لئے نہیں تو پھر یہی جمع منکر واسطہ بین العام والخاص ہوگی نحو رأیت الیوم رجلاً کیونکہ اس جگہ قرینہ موجود ہے کہ یہاں رجال سے عموم مراد نہیں ہے فان من المعلوم کیونکہ یہ یقیناً معلوم ہے جمع رجال مرئی نہیں پھر علی الخصوص الیوم یعنی آج کے ایک دن میں تو اس قسم کی جمع منکر واسطہ ہوگی بین العام والخاص۔ وان کان ای الکثیر محصوراً اگر وہ کثیر معانی محصور ہیں کالعدد والتثنیۃ او وضع للواحد یا اس لفظ کی وضع ایک معنی کے لئے ہے فخاص یہ دونو خاص ہیں ایک لفظ موضوع للکثیر المحصور اور دوسرا موضوع للمعنی الواحد سواء کان الواحد باعتبار الشخص یعنی خواہ اس واحد میں وحدۃ شخصیت ہو کہ اس کا صدق علی الافراد الکثیرہ نہ ہو سکے کزید اور باعتبار النوع یعنی اس کے اندر وحدۃ نوعیہ ہو جو اس نوع کے افراد کثیرہ پر صادق آسکتی ہے جیسے رجل اور فرس یا اس کے اندر وحدۃ جنسیت ہو جیسے انسان یہ تمام

خاص ہیں پہلا خاص الشخص دوسرا خاص النوع تیسرا خاص الجنس ہے۔

تم المشترك یعنی اگر مشترک کے معانی متعددہ میں سے کوئی ایک معنی بہ رائے مجتہد ترجیح حاصل کر چکا ہے تو اس کو مآول کہا جاتا ہے۔ وامعابنا یعنی ہمارے اصحاب حنفیہ نے لفظ کی تقسیم باعتبار صیغہ و لغت کے یعنی باعتبار وضع کے ان چار قسموں خاص۔ عام۔ مشترک۔ مآول کی طرف کی ہے وانما لم اورد المآول یعنی مصنف نے اپنی اس تقسیم مذکور میں مآول کا قسم درج نہیں کیا لانہ لیس باعتبار الوضع یعنی یہ قسم مآول باعتبار وضع کے نہیں ہے بلکہ باعتبار رائے مجتہد کے ہے اس لئے اس تقسیم میں جو باعتبار وضع کے تھی مآول کو شمار نہیں کیا۔

قال الشارح فی التلویح قولہ التقسیم الاول تقسیم اول جو باعتبار وضع کے تھی تو اس لحاظ سے لفظ موضوع یا تو اس کی وضع کثیر معانی کے لئے ہوگی یا ایک معنی کے لئے الاول یعنی وہ لفظ جس کی وضع معانی کثیرہ کے لئے تھی بوضع کثیر اول یعنی ان کثیر معانی کے لئے اس لفظ کی وضع یا تو بوضع کثیر ہوگی یا نہ بلکہ بوضع واحد وضع ہوگی فان کان بوضع کثیر اگر وضع کثیر ہے تو اس لفظ کو مشترک کہا جاتا ہے۔ والا یعنی اگر بوضع کثیر نہیں بلکہ بوضع واحد موضوع للکثیر ہے فاما ان یکون الکثیر محصورا یعنی اگر یہ کثیر محصور فی العدد المعین ہے بحسب دلالة اللفظ یعنی یہ محصور فی العدد المعین خود لفظ کا مدلول ہے قراتن خارجیہ کی بنا پر حصہ نہ ہو اولاً یا وہ کثیر عدد معین میں محصور نہیں ہوگا فان لم یکن محصورا اگر وہ معانی کثیرہ محصور فی العدد المعین نہیں ہے تو پھر فان کان اللفظ مستغرقا اگر وہ لفظ جمیع ما یصلح له کے لئے مستغرق ہے یعنی اس کثیر کے جتنا افراد واحد پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اگر ان جمیع کو مستغرق ہے فهو العام تو وہ عام کہلاتا ہے۔ والا فهو الجمع المنکر اگر جمیع ما یصلح له کو مستغرق نہیں ہے تو وہ جمع منکر ہے ونحوہ یعنی جو جمع منکر کے مماثل ہے فان کان محصورا اگر وہ کثیر معانی محصور فی العدد المعین ہے جیسے اسماء عدد فہو من اقسام الخاص تو خاص کے اقام میں درج ہے عام نہیں ہے حاصل یہ کہ وہ لفظ جو کثیر معانی کے لئے موضوع ہے اگر بوضع کثیر ہے تو یہ مشترک ہے اگر بوضع کثیر نہیں ہے بلکہ بوضع واحد ہے تو اگر یہ کثیر محصور فی العدد ہے تو یہ اقام خاص سے ہے اگر وہ کثیر محصور نہیں ہے تو پھر یہ لفظ اگر جمیع ما یصلح له کو مستغرق ہے تو وہ عام ہے ورنہ تو جمع منکر ہے۔

والثانی یعنی وہ لفظ جس کی وضع معنی واحد کے لئے ہے خواہ یہ واحد شخص ہو یا نوعی یا جنسی تو یہ بھی خاص ہے جیسے محصور فی العدد خاص تھا۔ فیخصر اللفظ تو اس تقسیم کے لحاظ سے

لفظ محصور ہوا ان اقسام میں۔ مشترک۔ عام۔ خاص۔ اور جمع منکر جو واسطہ بین العام والخاص ہے فالمشترک تو مشترک وہ لفظ ہوا جس کی وضع معانی کثیرہ کے لئے باوضاع کثیرہ ہے اور کثیرہ معانی سے مراد کثیرہ مانوق الواحد ہے تو جو صرف دو معنی میں مشترک ہے وہ بھی داخل رہیگا اور کثیرہ سے مراد مقابل قلة نہیں جو کم از کم تین پر صادق آتی ہے ورنہ تو مشترک میں المعین خارج ہو جائیگا۔

وهذا التعريف یہ مصنف پر اعتراض ہے کہ مشترک کی تعریف مانع نہیں ہے کیونکہ اسمائے جنس جن کی وضع اولاً معانی جنسیہ کے لئے ہوتی ہے پھر انہیں معانی علمیہ کی طرف کسی مناسبت کی وجہ سے نقل کیا جاتا ہے جیسے اعلام منقولہ میں یا بلا مناسبتہ نقل کیا جاتا ہے جیسے اعلام مرتجلہ میں بل لجمیع الالفاظ المنقولة تمام الفاظ منقولہ جو لغت میں ایک معنی کے لئے وضع ہے لیکن ایک اصطلاح نے دوسرے معنی کی طرف نقل کر لیا ہے جیسے صلوة و زکوٰۃ کہ لغت میں ان کی وضع دعاء اور نساء کے لئے ہے لیکن اصطلاح شریعت نے اپنے مخصوص معنی میں نقل کر لیا ہے۔ والالفاظ المنقولة فی اصطلاح اسی طرح وہ لفظ جو ایک اصطلاح میں ایک معنی کے لئے نقل کئے گئے ہیں اور دوسری اصطلاح میں دوسرے معنی کے لئے نقل کئے گئے ہیں جیسے فعل و دوران کہ فعل لغت حدیث پر اطلاق ہوتا ہے جو مصدر کا مفہوم ہے اصطلاح نحو میں کلمہ مستقل بالمعنی مقترن بالزمان اور اصطلاح منطق میں مقولات عرضیہ میں ایک مقولہ ہے اور دوران لغت حرکت فی السکک یعنی گلی کوچوں میں پھرنا اور حرکت کرتا اور اصطلاح مناظرہ میں ترتب الاثر علی العلة وجوداً و عدماً اور تعریف مشترک ان تمام کو شامل ہے کیونکہ ان کے معانی کثیرہ باوضاع کثیرہ ہیں لیکن یہ مشترک نہیں ہیں علی ما صرح بہ البعض۔

جواب اولاً یہ کہ تمام الفاظ از قبیلہ مشترک ہیں اور تعریف ان کو شامل ہے تو ٹھیک ہے کہ یہ جمیعت تعریف ہے اور جو بعض نے تصریح کی ہے کہ یہ مشترک نہیں ہیں یہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے اور نہ کوئی حجت ہے ثانیاً یہ کہ یہ الفاظ مشترک نہیں ہیں اور تعریف مشترک بھی ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ وضع سے مراد وضع لغوی ہے کیونکہ لفظ وضع سے متبادر یہی وضع ہے چونکہ الفاظ مذکورہ وضع لغوی میں معانی کثیرہ کے لئے الگ الگ وضع نہیں ہے لہذا مشترک نہیں ہوں گے۔ ثالثاً یہ کہ وضع سے مراد وہ وضع ہے جہاں تخلل نقل نہ ہو آپ نے جو الفاظ پیش کئے ہیں ان میں بواسطہ نقل کے اوضاع متعددہ ہوئی

ہیں۔ رابعا یہ کہ وضع للکثیر من وضع واحد ہو خواہ واحد شخصی ہو جیسے وضع اللغۃ یا واحد نوعی ہو جیسے اصطلاح طائفہ مخصوصہ تو الفاظ مذکورہ کی وضع للکثیر من وضع واحد نہیں ہے فلا اعتراض۔  
 قولہ فالعام لفظ وضع وضعا واحدا یعنی عام ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جس کی وضع معانی کثیرہ غیر محصور کے لئے ہو وضع واحد ہو اور جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق ہو فقوله وضعا واحدا یعنی وضع واحد کی قید کے ساتھ مشترک کو خارج کرنا مقصود ہے یعنی مشترک بنسبت معانی متوہ کے خارج از تعریف ہے کیونکہ یہ وضع باوضاع کثیرہ ہے نہ بوضع واحد و اما بالنسبة الى افراد معنی واحد یعنی جب مشترک کے ایک معنی کو ملحوظ کیا جائے تو وہ معنی کے جمیع افراد کو شامل ہوتا ہے اس لحاظ سے اس کو عام کہا جائیگا اور یہ مندرج تحت الحد ہے کیونکہ اس وقت بوضع واحد کثیر غیر محصور کو شامل ہے جیسے لفظ عین بمعنی چشمہ جاریہ جمیع افراد عیون کو شامل ہے اس لحاظ سے عام ہے۔ والا قرب یعنی اقرب اور بہتر یہ ہے کہ وضع واحد کی قید کو احترازیہ نہ بنایا جائے بلکہ تحقیق مقام اور ایضاً مرام کے لئے ہو لان المشترك کیونکہ مشترک بنسبت اپنے معانی متعددہ کے مستغرق نہیں ہے علی ما سیجئ فی بحث المشترك من انہ لا عموم فی المشترك لہذا مشترک کے اخراج کے لئے قید استغراق کافی ہے جو ابا کہا جاتا ہے کہ جب دو قیود میں سے ہر ایک مخرج ہو سکے تو نسبتہ اخراج قید اول کی طرف اولی ہوتی ہے بنسبت اس کے کہ ثانی کی طرف کریں۔

فان فیہ بصورت سوال شارح کے اعتراض مذکورہ یعنی یہ کہ مشترک کو قید استغراق کے ساتھ خارج کیا جائے نہ وضع واحد کے ساتھ جواب ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ استغراق سے مراد عام ہے خواہ استغراق علی سبیل الشمول ہو یعنی یکبارگی دفعۃً واحدةً جمیع کو شامل ہو جائے۔ کما فی صیغ الجمع جیسے صیغہ جمع میں مثلاً رجال میں اور قوم۔ ربط میں یا استغراق علی سبیل البدل ہو یعنی ایک کو شامل ہو پھر اس کو چھوڑ کر دوسرے کو شامل ہو جائے لہذا کما فی مثل من دخل داری اولاً فلہ کذا یہ ہر اس شخص کو علی سبیل البدل شامل ہو سکتا ہے جو اولاً داخل ہو خواہ زید ہو یا عمرو ہو یا بکر کسی کی تعیین نہیں بلکہ ہر ایک ہو سکتا ہے تو مشترک بنسبت اپنے جمیع معانی کے مستغرق علی سبیل البدل ہو سکتا ہے اگرچہ علی سبیل الاجتماع نہیں ہے تو لہذا قید استغراق مخرج نہیں ہو سکتی۔ قلنا فہینئذ خلاصہ جواب یہ کہ استغراق کے اندر یہ تعمیم صحیح نہیں ہے ورنہ تو پھر نکرہ مثبتہ جو کہ عام نہیں ہے وہ عام میں شامل ہو جائیگا کیونکہ

یہ بھی جمیع مایصلحہ کو مستغرق علی سبیل البدل ہے یعنی ہر ہر فرد کو علی سبیل البدل شامل ہے۔  
 فان قيل یہ شارح کے قلنا کا رد ہے کہ اگرچہ نکرہ مثبتہ علی سبیل البدل مستغرق ہے لیکن  
 اس کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے لہذا یہ قید کثیر اسے تعریف عام سے خارج کر دے گی۔  
 قلنا لو سلم یعنی ہم پہلے تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی وضع للكثیر نہیں ہے اگر تسلیم کر بھی لیں تو  
 آپ کا یہ جواب صرف نکرہ مفردہ کے متعلق ہو سکتا ہے دون الجمع النکر جمع منکر کے متعلق صحیح نہیں ہو سکتا اس کی وضع کثیر  
 کیلئے ہے اور یہ تمام احاد و افراد کو مستغرق علی سبیل البدل ہے وہ حضرات بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں جو جمع منکر  
 کے عموم کے قائل نہیں ہے تو یہ جمع منکر عام میں داخل ہو جائیگی حالانکہ منکرین عموم کے  
 نزدیک عام نہیں ہے۔ والمراد بالوضع للكثیر الوضع لكل واحد الچونکہ مصنف نے وضع للكثیر  
 کے اندر مشترک اور عام و اسماء العدد کو درج کر دیا ہے تو یہ تمام وضع للمعانی الکثیرہ کے اندر  
 کیسے درج ہو سکتے جب کہ اسماء عدد کی وضع معانی کثیرہ کے لئے نہیں بلکہ ایک معنی کے لئے  
 ہے مثلاً ثلثہ تین کے عدد اور مائتہ یکصد کے لئے وضع ہے یہ ایک ہی معنی یعنی معین عدد کیلئے  
 وضع ہے تو شارح نے اس کی توجیہ کی تاکہ یہ تمام امور وضع للكثیر میں درج ہو جائیں خلاصہ  
 توجیہ یہ کہ وضع للكثیر میں لام جارہ وضع کا صلہ اور اس کے متعلق نہیں ہے جس کا معنی یہ  
 ہوتا کہ معانی کثیرہ کے لئے اس کی وضع کی گئی ہو بلکہ لام عاقبہ اور صیورہ کا ہے معنی یہ ہوگا  
 کہ وہ لفظ وضع کیا گیا ہے تاکہ معانی کثیرہ حاصل ہو پڑیں خواہ اس کی وضع وحدان کثیر میں  
 سے ہر ایک ایک کے لئے وضع ہو جیسے مشترک یا اس کی وضع ایک ایسے امر کے لئے ہو جس  
 میں وحدان کثیر داخل ہوں جیسے معرف باللام اور کل افرادی یا اس کی وضع مجموع وحدان  
 حیث المجموع کے لئے ہو جیسے اسم العدد مثلاً لفظ مائتہ یکصد اکائیوں کے مجموع من حیث  
 المجموع کے لئے وضع ہے اور جیسے مجموع جس کے اندر عموم ہو اور ایسے کل مجموعی یہ بھی  
 عام میں درج ہیں فیكون كل واحد یہ شقوق ثلثہ مذکورہ پر علی طریق اللف والنشر تفریع  
 ہے یعنی پہلی شق کے لحاظ سے ہر واحد وحدان کثیر میں سے اس لفظ کا عین موضوع ہوگا۔  
 مشترک اسی شق میں درج ہے۔ ادجزئاً یا ہر واحد عین موضوع نہ تو نہیں ہوگا بلکہ موضوع نہ  
 کے جزئیات میں سے ایک جزئی ہوگا جیسے معرف باللام اور کل افرادی ہر ایک ایک فرد  
 موضوع نہ کی جزئی ہوتا ہے یہ عام اسی شق ثانی میں درج ہے۔ ادجزأ من اجزائه یعنی  
 ہر واحد واحد موضوع نہ کا نہ عین ہوگا اور نہ جزئی بلکہ اس کے اجزاء میں سے ایک جزر ہوگا۔

اس شق میں اسم عدد درج ہے جیسے مائتہ ایک ایک اکائی مجموعہ مائتہ کی جز ہے اور اسی طرح مجموع اور کل مجموعی عام ہو کر اسی شق ثالث میں درج ہیں یندرج فیہ المشترك باعتبار الشق الاول والعام اسی المعروف باللام والکل الافراد یندرج فیہ باعتبار الشق الثاني واسماء العدد یندرج باعتبار الشق الثالث ومن العام المجموع والکل المجموعی ایضا یندرج فی ہذا الشق الثالث فالعام بعضہ اندرج فی الشق الثاني وبعضہ اندرج فی الشق الثالث فان قیل یندرج فیہ مثل زید الخ وضع للکثیر کے اندرجو تعیم کی ہے یہ اسی پر اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ پھر تو زید اور رحیل و فرس وغیرہ بھی اس تعیم کے لحاظ سے وضع للکثیر میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ ان کے اندر کثرۃ بحسب الاجزاء والاعضاء موجود ہے تو شق ثالث میں درج ہو جائیں گے قلنا المعتبر خلاصہ جواب یہ کہ کثیر بحسب الاجزاء میں وہ اجزاء معتبر ہیں جو متفق فی الاسم ہوں کاحاد المائتہ کہ اس کے اجزائیکصد اکائیاں ہیں اور ہر ایک اکائی کے نام سے موسوم ہے اور ہر ایک اکائی پر صادق آتا ہے کہ انہ واحد من المائتہ تو اس لحاظ سے فانہا تناسب جزئیات الخ یعنی اس وقت یہ اجزاء مناسب جزئیات ہو جائیں گی جیسے کہ ہر فرد انسان پر صادق آتا ہے کہ انہ واحد من الانسان اسی طرح ہر اکائی پر صادق آتا ہے کہ انہ واحد من المائتہ تو اس اعتبار سے معنی واحد جو کہ متحد بحسب المفہوم ہے اس کے جزئیات کے ساتھ ان اجزاء کو تناسب حاصل ہو جائیگا بخلاف زید و غیر کے کہ ان کے اندر اس قسم کی کثرۃ اجزاء نہیں ہے لہذا وہ کثیر المعنی سے خارج ہوگا فان قیل حاصل یہ ہے کہ نکرہ منفیہ کو اصولی حضرات عام کہتے ہیں حالانکہ اس کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے تو یہ عام میں کیسے درج ہو سکتا ہے جب کہ عام میں وضع للکثیر ضروری ہے۔

قلنا الوضع اعم من الشخصی شخصی وضع جیسے ایک لفظ کی مخصوص معنی کے لئے وضع ہو جیسے زید کی برائے مسمیٰ مخصوص اور ضرب کی برائے زدن جو معنی مخصوص ہے والنوعی نوعی وضع کے اندر کوئی لفظ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ یہ وضع ایک قاعدہ کلیہ کی صورت میں ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ہر وہ لفظ جو علی وزن فاعل ہو تو وہ ایسی ذات کے لئے ہوگا جس کے ساتھ معنی فعل قائم ہو تو یہاں ہماری مراد وضع سے عام ہے خواہ شخصی ہو یا نوعی تو نکرہ منفیہ کی وضع کثیر کے لئے وضع نوعی ہے۔ وقد ثبت من استعمالہم نکرہ منفیہ کے اندر وضع نوعی ثابت کرنے کے لئے استنباط قاعدہ کیا جا رہا ہے خلاصہ یہ کہ علماء حضرات جو نکرہ منفیہ کی استعمال



کرتے ہیں اس سے ثابت ہوتا کہ حکم منفی عن الکثیر الغیر المحصور ہے اور نکرہ منفیہ کا لفظ اس حکم نفی میں ہر ہر فرد کو مستغرق اور شامل ہے یعنی نکرہ منفیہ عموم نفی کا مفید ہوتا ہے اگر یہ لفظ مفرد ہوا تو نفی اس مفرد کے ہر ہر واحد کو شامل ہوگی اگر یہ لفظ جمع ہوا تو نفی ہر ہر مجموع کو عام اور شامل ہوگی اور نکرہ منفیہ نفی عموم کے لئے نہیں ہوتی جسے سلب شمول کہتے ہیں یعنی یہ مراد نہیں ہوتی کہ اس کا حکم جمیع کو تو شامل نہیں ہے یعنی بعض کو شامل ہے اور بعض کو نہیں یہ مفہوم نکرہ منفیہ کا نہیں ہوتا اس استعمال سے ثابت ہوا کہ ہر نکرہ منفیہ عموم نفی کا مفید ہوتا ہے تو یہی وضع نوعی ہے۔ دکن عمومہا یعنی چونکہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کے لئے ہے اور عقل کہتا ہے کہ فرد مبہم کی نفی ہر ہر فرد کے انتفاء کے بغیر نہیں ہو سکتی تو یہ عموم نفی نکرہ کے اندر بجا ہر عقلی کے ساتھ ثابت ہوئی تو یہ وضعی نہ ہوئی بلکہ عقلی ہوئی تو جواب دیا کہ یہ وضع نوعی کے منافی نہیں ہے کیونکہ وضع نوعی جس قاعدہ کلیہ کے تحت ہوتی ہے وہ قاعدہ عقلاً ہی مستنبط ہوتا ہے لہذا یہ وضع نوعی میں درج ہونے کے منافی نہیں ہے۔ لایقال النکرۃ المنفیۃ مجازاً یعنی نکرہ منفیہ کا عموم تو مجاز ہے اور تعریف جو کی گئی ہے وہ عام حقیقی کی ہے لہذا نکرہ منفیہ جو کہ عام مجازی ہے وہ اس میں داخل نہیں ہوگا۔

لانا نقول لا تسلم یعنی ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ مجاز ہے۔ کیف ولم تستعمل یعنی مجاز کیسے کہا جاسکتا ہے جب کہ نکرہ منفیہ کی استعمال تو موضوع لہ بالوضع شخصی میں ہے وہو فرد مبہم یعنی وضع کے لحاظ سے فرد مبہم اس کا موضوع لہ معنی ہے اور عموم جو ہے وہ مستفاد ہے وقوع تحت النفی سے توجہ اپنے موضوع لہ شخصی میں مستعمل ہوا تو حقیقت ہوگی البتہ اس کا عموم اس سے مستفاد ہوا کہ نفی فرد مبہم کی یجز انتفاء ہر ہر فرد کے نہیں ہو سکتی تو گویا کہ واضح نے یوں کہا ہے کہ ہر نکرہ جو تحت النفی واقع ہو تو وہ ہر ہر فرد کی نفی کے لئے ہوگا تو اس ضابطہ کے لحاظ سے وضع نوعی ہوئی وقد صرح المحققون یہ ماقبل کی تائید ہے کہ اصول ابن حاجب کے محققین شراح نے تصریح کی ہے کہ نکرہ منفیہ کی استعمال فی العموم مبنی برحقیقہ ہے لہذا اسے مجاز نہیں کہا جاسکتا۔ ومعنی کون الکثیر الخ یعنی کثیر کا غیر محصور ہونا اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ میں عدد معین کے اندر منحصر ہونے پر کوئی دلائل موجود نہ ہو ورنہ تو اس کائنات میں جتنا بھی اشیاء کثیرہ موجود اور متحقق ہیں سب محصور اور متناہی ہیں لیکن چونکہ لفظ میں عدد معین میں منحصر ہونے کی کوئی دلائل نہیں ہوتی لہذا وہ عام

ہوتا ہے جو کثیر غیر محصور کو مستغرق ہوتا ہے لایق بالمراد بغیر المحصور یہ قائل غیر محصور کا دہرا  
 معنی کر رہا ہے حاصل یہ ہے کہ غیر محصور سے ایسی اشیاء ہیں جو ضبط و شمار کے تحت درج نہ  
 ہو اس کو غیر محصور کہا جاتا ہے لانا نقول سے اس کو رد کر دیا کہ اگر یہی معنی مراد تو فیحد نہ یکن  
 لفظ السموات یعنی اس وقت لفظ السموت جمع معروف باللام موضوع برائے محصور ہو جائیگی  
 کیونکہ سموات صرف سبع ہیں جیسے قرآن مجید میں تصریح ہے تو پھر اس صورت میں لفظ السموات  
 عام نہیں رہتا حالانکہ یہ بالاتفاق عام ہے اور دوسری قباحت یہ ہے کہ اس معنی کے لحاظ  
 سے لفظ الف الف کثیر غیر محصور کے لئے موضوع ہو کیونکہ اہل عرب اُمّۃ اُمّیۃ تھے جو حساب و  
 کتاب نہیں جانتے تھے تو اتنا بڑا عدد ان کی شمار میں نہیں آسکتا تھا تو پھر یہ عام ہو جائے  
 حالانکہ یہ اسم عدد ہے جو عام نہیں بلکہ عام کا قسیم تھا۔ لایقال هذا القید مستدک یعنی غیر محصور والی  
 قید زائد از ضرورت اور فضول ہے کیونکہ اسی قید کے ساتھ عدد سے احتراز کرنا مقصود ہے  
 حالانکہ عدد استغراق لما یصلح لہ کی قید سے خارج ہو جائیگا کیونکہ اسم عدد مثلاً لفظ المائۃ یہ مائۃ کی  
 جزئیات پر تو صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی سیکڑے سیکڑے پر صادق آنے کی  
 صلاحیت رکھتا ہے اور ان احاد و اکائیوں پر صادق آنی کی صلاحیت نہیں رکھتا جو اس عدد کے  
 ضمن میں ہیں کیونکہ لفظ مائۃ ایک ایک اکائی پر صادق آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے  
 استغراق لما یصلح لہ کے قید کے ساتھ اسم عدد خارج از عام ہو جائیگا لہذا لفظ غیر محصور کی ضرورت  
 نہیں ہے لانا نقول سے اس کو رد کر دیا ہے اور کہا ادا بالصلوح یعنی صلاحیت سے مراد  
 اس قسم کی صلاحیت ہے جیسے اسم کلی اپنی جزئیات پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے  
 اوائل لاجزائہ یہ جیسے کل اپنے اجزاء پر صادق آتا ہے اب کل ایک ایک جز پر تو محمول نہیں  
 ہوتا بلکہ مجموعہ اجزاء کو کل کہا جاتا ہے۔ فاعتبر الدلالة یعنی یہ لفظ جن کے لئے صلاحیت رکھتا  
 ہے ان پر دال ہو خواہ بدلاتہ مطابقیہ یا تضمینہ تو لفظ مائۃ میں صلاحیت کل للاجزاء والی اور  
 دلالت بدلاتہ تضمینہ علی الاجزاء موجود ہے۔

وبهذا الاعتبار صارت صیغ الجمع اور اسی اعتبار کے لحاظ سے صیغ جمع جیسے  
 المسلمون والرجال اور اسماء جمع جیسے رھط و قوم اپنے افراد کی نسبت مستغرق لجمع ما یصلح  
 ہیں کیونکہ ان کے اندر بھی نسبت احاد کے صلاحیت وہی صلاحیت صدق الكل علی الاجزاء  
 کی ہے اور دلالت بھی تضمینہ ہے تو اس لحاظ سے تدخلت ای العدد تو اس صورت میں عدد

داخل ہو جائیگا تو اس کے اخراج کے لئے غیر محصور کی قید ضروری ہے قولہ مستغرق یعنی لفظ مستغرق مرفوع ہو کر لفظ کی صفت ہے اور استغراق سے مراد یہ ہے کہ تمام افراد جن کے لئے وہ صلاحیت رکھتا ہے بحسب الدلالة ان تمام کو متناول اور شامل ہو قرائن خارجیہ کو پیش نظر رکھا جائے۔ قولہ والّا فجمع منکر یعنی اگر وہ لفظ جمیع مایصلح لہ کو مستغرق نہیں تو پھر یہ جمع منکر ہوگی۔ المعتبر فی العام الخ یعنی فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے نزدیک عام میں صرف یہ معتبر ہے کہ مسمیات کی ایک جماعت کو شامل باعتبار ایک امر مشترک کے ہو یعنی ایسے امر کے لحاظ سے اس جماعت میں برابر درجے کا اشتراک رکھتا ہے سواء وجد الاستغراق یعنی خواہ اس کے اندر استغراق جمیع مایصلح لہ کو ہو یا نہ ہو فاما لجمع المنکر عندہم عام یعنی جمع منکر خواہ مستغرق ہو یا نہ ہو ہر صورت میں ان مشائخ کے نزدیک عام ہے۔

والمصنف لما اشترط یعنی مصنف نے چونکہ عام کی تعریف میں استغراق کی شرط لگا دی ہے جیسے کہ محققین کا مختار بھی یہی ہے تو ان حضرات کے نزدیک جمع منکر واسطہ بین العام والخاص ہوگی عند من یقول بعدم استغراقہ دعاما عند من یقول باستغراقہ اور جو لوگ جمع منکر میں استغراق کے قائل ہیں ان کے نزدیک جمع منکر عام ہوگی واسطہ بین العام والخاص نہیں ہوگی علیٰ هذا التقدير پر جب کہ ان حضرات کے نزدیک جمع منکر عام ہے تو مصنف کے قول والّا فجمع منکر میں جمع منکر وہ مراد ہوگی جہاں قرینہ موجود ہو کہ یہ مستغرق نہیں ہے جیسے رأیت الیوم رجالا یا فی الدار رجال یہاں قرینہ موجود ہے کہ رجال مستغرق لجمع افراد الرجال نہیں کیونکہ ایک ہی دن میں جمیع رجال کو دیکھنا ممکن نہیں ہے اور نہ جمیع رجال دار میں آسکتے ہیں لہذا اس وقت یہ واسطہ بین العام والخاص ہو جائیگی۔

الا ان هذا غیر مختص یہ مصنف پر اعتراض ہے کہ قول بالواسطہ بین العام والخاص ضرر اسی جمع منکر کے ساتھ مختص نہیں رہتا بلکہ ہر وہ عام جو مقصور علی البعض ہو خواہ اس کا قصر علی البعض بدلیل العقل ہو یا اس کے علاوہ اور کسی وجہ سے مثلا استثناء سے تو یہ بھی واسطہ ہو جائیگا خواہ یہ جمع منکر ہو یا اس جیسی کوئی اور شئی کیونکہ مصنف کا قول وان لم یستغرق فجمع منکر ونحوہ اس کو شامل ہے فسادہ بین کیونکہ یہ عام ہے نہ کہ واسطہ بین العام والخاص اجیب ان فسادہ لیس بین کیونکہ مصنف نے خود تصریح کر دی ہے کہ وہ عام جس سے بعض افراد مخصوص کئے گئے بدلیل عقل یا بالاستثناء وہ باقی افراد میں حقیقت ہوتا ہے یعنی یہاں وہ اپنے

حقیقی معنی میں مستعمل ہے لہذا وہ عام ہو گا نہ کہ واسطہ بین العام والخاص قولہ او باعتبار النوع کرجل وفسر اشارة النہ یعنی ان دو مثالوں کے اندر مصنف نے اشارہ کیا کہ عرف شریعت کا نوع یعنی نوع شرعی کبھی وہی نوع منطقی ہوتا ہے جیسے فرس اور کبھی وہ نوع منطقی نہیں ہوتا جیسے رجل فان الشرع کیونکہ شریعت رجل اور مرأۃ کو نوعین مختلفین قرار دیتی ہے۔ نظر الی اختتام\*

یعنی شریعت کی نگاہ میں اختلاف انواع کی مدار اختلاف اغراض پر ہے چونکہ رجل کی پیدائش کے اغراض یہ ہیں کہ وہ نبی ہو اور امامت کبریٰ و صغریٰ اور شہادۃ فی الحدود والقصاص یہ امور مختص بالرجل ہیں اور عورت یہ احکام نہیں رکھتی اس لئے ان خصوصیات کے اختلاف کی وجہ سے رجل الگ نوع ہے اور عورت الگ نوع ہے۔

قولہ ثم المشترك فخر الاسلام وغیرہ نے نظم کے اقسام باعتبار صیغہ و لفظ کے چار ذکر کئے ہیں خاص۔ عام۔ مشترک۔ مآول۔ وفسر المآول تفسیر کرتے ہوئے فرمایا مشترک کے وجوہ اور معانی میں سے بعض کو غالب رأی کے ساتھ ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مآول کہلاتا ہے واورد علیہ اور ان کی اس تفسیر کے اوپر اولاً یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ مآول ہمیشہ مشترک میں سے ہو بلکہ کبھی غیر مشترک میں سے بھی ہوتا ہے اور ثانیاً یہ کہ بعض وجوہ کی ترجیح کبھی غالب رأی کے علاوہ دوسری اشیاء سے بھی ہو جاتی ہے اور وہ بھی مآول ہے۔ کما ذکر فی المیزان جیسے میزان میں مذکور ہے کہ خفی اور مشکل اور مشترک و مجمل جب ان کی تبیین و بیان دلیل قطعی کے ساتھ حاصل ہو جائے تو یہ مفسر کہلاتا ہے اور ان کا خفا کسی ایسی دلیل سے زائل ہو جائے جس میں شبہ کی گنجائش ہو جیسے خبر واحد یا قیاس تو اس کو مآول کہا جاتا ہے تو مآول مشترک کے علاوہ خفی و مشکل وغیرہ سے بھی ہو جاتا ہے اور ترجیح غالب رائے کے علاوہ خبر واحد سے بھی حاصل ہو جاتی ہے و اجیب عن الاول پہلے اشکال سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تفسیر مطلق مآول کی نہیں ہے بلکہ اس مآول سے مراد وہی مآول ہے جو مشترک میں سے ہو کر اس کے بعض وجوہ ترجیح حاصل کر جائیں۔

و عن الثانی اور اشکال ثانی سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ کہ غالب رأی سے ہماری مراد ظن غالب ہے خواہ خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا تأمل فی الصیغہ سے جیسے بھی ہو اس کو غالب رائے کہا جاتا ہے اسی غالب رائے کے ساتھ ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مآول ہو جائیگا۔ کما فی ثلثۃ قروء جیسے ثلثہ قروء میں حنفیہ نے جو ہر کلمہ میں تأمل کیا کہ اس لفظ کی

وضع معنی اجتماع کے لئے ہے جیسے قرأۃ کہ اس میں بھی اجتماع حروف کلمات ہوتا ہے اور یہ معنی مناسب حیض ہے کہ مدت طہریں جمع ہوتا رہتا ہے بعد الاجتماع اس کا خروج ہوتا ہے اور شافعیہ نے لفظ ثلثہ کی تلے تائید پر نگاہ رکھی کہ اس کی تمیز حسب ضابطہ مذکور ہونی چاہیے اور یہ طہر ہے لہذا فریقین کے نزدیک یہ مآول ہے۔

ومعنی کونہ من اقسام النظم چونکہ مآول اجتہاد کے بعد حاصل ہوتا ہے کیونکہ غالب رائے تو مجتہد ہی قائم کر سکتا ہے جب اجتہاد مجتہد کے ساتھ اس کا تحقق ہوا تو یہ اقسام نظم صیغۃ ولغۃ سے نہیں ہو سکتا اس لئے شارح نے جواباً کہا کہ چونکہ حکم بعد از تاویل بھی منسوب الی صیغۃ اللفظ رہتا ہے تو اس لئے اس کو تعلق نظم کے ساتھ باعتبار صیغۃ لغۃ کے ہو گیا تو اس لئے اس کو اقسام نظم میں شمار کرنا صحیح ہوگا۔ قیل المراد بغالب الرأی الذیہ اس سابق اشکال جو قید اشتراک اور قید ترجیح بغالب الرأی پر وارد کیا تھا یہ اس کا جواب ہے۔ خلاصہ یہ کہ مآول کی جو یہ تعریف کی گئی ہے ”ما ترجیح من المشترك بعض وجہ بغالب الرأی“ یہ اس مآول کی تعریف ہے جو نظم صیغۃ ولغۃ کے اقسام سے ہے اور ان اقسام میں سے ہونے کیلئے یہ دونوں شروط ضروری ہیں ایک قید اشتراک دوسری ترجیح بالاجتہاد والتأمل فی فضل الصیغۃ یہ وہی ترجیح بغالب الرأی کی تفسیر ہے۔ فان المشترك یہ قید اشتراک کے ضروری ہونے کی وجہ ہے یعنی چونکہ مشترک معانی متعددہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور ہر معنی کا علی سبیل البدل احتمال رکھتا ہے تو جب کسی ایک معنی پر صیغہ میں غور فکر کر کے محمول کیا جائے تو یہی لفظ موضوع کا معنی متعین کرنا ہوا تو اب اس وقت یقیناً اقسام نظم صیغۃ ولغۃ میں درج رہیگا اس سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ اس کا تعلق لفظ سے باعتبار وضع کے ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مشترک کہ کسی ایک معنی پر دلیل قطعی کی وجہ سے محمول کیا جائے تو یہ اس کی تفسیر ہوگی تاویل نہیں ہوگی اگر خبر واحد یا قیاس کی وجہ سے کسی ایک معنی پر محمول کیا جائے تو یہ نظم صیغۃ ولغۃ کے اقسام سے نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت لفظ کی وضع ملحوظ نہیں ہے اور اسی طرح جب لفظ مشترک نہیں ہے بلکہ خفی مشکل۔ مجمل ہے تو جب اس کا خفا و دلیل قطعی یا ظنی کے ساتھ زائل ہو تو اس میں وضع کو دخل نہ ہوا لہذا یہ بھی نظم لغۃ و صیغۃ کے اقسام سے نہیں ہو سکتا اس وقت صیغۃ ولغۃ جس سے وضع مراد ہے اس کو دخل نہ ہوا لہذا یہ اس تقسیم مذکورہ کے اقسام میں داخل نہیں ہوگا لہذا قید اشتراک اور ترجیح بغالب الرأی کی قید

ضروری ہے۔

قال المصنف فی التوضیح ثم حملنا تقسیم آخر الخ لفظ کی باعتبار وضع کے یہ دوسری تقسیم ہے اس کی معرفت اور اس سے حاصل شدہ اقسام کی معرفت ضروری ہے۔ دایضاً الاسم الظاهر الخ ضمائر اور اسماء اشارات کو خارج کرنے کی خاطر اسم ظاہر کی قید کی حاصل تقسیم یہ ہے کہ اسم ظاہر کا معنی اور مفہوم اگر بعینہ وہی ہے جو مفہوم مشتق منہ یعنی مصدر کا تھا اور اس کے ساتھ مشتق کے اوزان میں سے کوئی وزن بھی ہو تو فصفة اسے صفتہ کہتے ہیں والا یعنی اگر اس اسم کا معنی بعینہ معنی مشتق منہ والا نہیں ہے خواہ اس کا مشتق منہ سرے سے نہ ہو جیسے جو امدا یا اس کا مشتق منہ تو ہو لیکن معنی بعینہ نہیں ہے بلکہ کچھ تفاوت ہے فان تشخص معناه اگر اس کا معنی متشخص اور متعین ہے فعلم تو وہ علم ہے والا اگر تشخص وتعیین نہیں ہے تو فاسم جنس وہ اسم جنس ہے اور یہ علم اور اسم جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں اور کبھی غیر مشتق ثم کل من الصفة الخ یعنی صفتہ اور اسم جنس کا جو مسمیٰ اور معنی ہے اگر وہ بلا قید مراد ہے تو اسے مطلق کہتے ہیں اگر کسی قید کے ساتھ معتبر اور مراد ہے تو اسے مقید کہتے ہیں اور اشخاصہ یعنی اس صفتہ اور اسم جنس کے اگر اشخاص و افراد جن پر وہ صادق آتے ہیں مراد ہوں تو اگر اشخاص کل کے کل مراد ہیں فعام تو وہ عام ہے وبعضاً بعض افراد مراد ہوں تو اگر یہ بعض معین ہے فعصودہ تو اسے معبود کہتے ہیں او منکراً یعنی بعض افراد لا علی التعیین مراد ہیں۔ فمکررة تو اسے نکرہ کہتے ہیں فھی ما وضع لشیء الخ تو یہ نکرہ ایک ایسا اسم ہے جس کی وضع شئی غیر معین کے لئے ہوئی ہے عند الاطلاق للسامع یعنی جس وقت اس کا اطلاق سامع کی خاطر کیا جائے تو سامع کے لئے یہ غیر معین پر دال ہوتا ہے اسے نکرہ کہا جائیگا والمعرفة اور معرفة وہ اسم ہے جس کی وضع شئی معین کے لئے ہو عند الاطلاق للسامع وانما قلت عند الاطلاق یہ عند الاطلاق کی قید کیوں کی گئی ہے اذ لا فرق کیونکہ بوقت وضع معرفة اور نکرہ میں تعین و عدم تعین کا فرق نہیں ہوا کرتا بلکہ یہ فرق عند الاطلاق ہوتا ہے اور ہوتا بھی للسامع ہے اس لئے سامع کی قید بھی کر دی لانه انا قال کیونکہ جب کوئی قائل کہتا ہے جارنی رجل تو ہو سکتا ہے کہ یہ رجل متکلم کے نزدیک متعین ہو لیکن سامع کے نزدیک غیر متعین تو اسے نکرہ کہا جائیگا اگرچہ متکلم کے نزدیک متعین ہے۔

فعلم من هذا یعنی اس تقسیم سے تمام اقسام یعنی صفتہ۔ اسم جنس۔ علم۔ مطلق۔ مقید۔

عام۔ معہود۔ نکرہ اور معرفہ ان تمام کی تعریفات اس تقسیم سے معلوم ہو گئی ہیں۔ واعلم ان المطلق من اقسام الخاص کیونکہ مطلق کی وضع واحد نوعی کے لئے ہوتی ہے اس لئے یہ خاص النوع میں درج ہوگا۔ واعلم انہ یجب فی کل قسم الخ یعنی ان تمام اقسام میں ہر ایک قسم کے ساتھ اعتبار حیثیت کیا جائیگا تاکہ ان کے مابین تمایز برقرار رہے اس سے معلوم ہوا کہ ان اقسام کے اندر تنافی بالذات نہیں ہے بلکہ بالخیثیات ہے پھر بعض حیثیات ایک دوسرے کے ساتھ منافی نہیں ہیں اور بعض منافی ہیں سیاقی فی الشرح۔

وبعض الاقسام قد یجتمع الخ یعنی بعض اقسام اور بعض کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔ اور بعض ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہوتے مثل قوله جرت العیون لفظ عین بایں حیثیت کہ ایک مرتبہ اس کی وضع باصرہ کے لئے اور مرة اخرى اس کی وضع پانی کے چشمہ کے لئے ہے تو یہ مشترک قرار پائیگا اور اگر بایں حیثیت ملحوظ کریں کہ اس کی وضع عین الماء کے لئے ہے تو اس معنی کے لحاظ جمیع افراد عیون الماء کو شامل ہے تو عام ہوگا تو واضح ہوا کہ عام و مشترک کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے لکن بین العام والخاص تنافی لیکن خاص و عام کے درمیان منافات ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک لفظ ایک حیثیت سے خاص ہو اور دوسری حیثیت سے عام ہو ایسا ہونا ممکن نہیں ہے اور اسی طرح بوقای کا اعتبار کر لیا جائے فانہ سہل بعد الوقوف علی الحدود الی ذکرنا فصل الخاص۔

قال الشارح فی التلویح قوله دا یضاً الاسم الظاهر الخ اسم کے ساتھ ظاہر کی قید لگا کر مضمحل کو ان اقسام سے خارج کر دیا اور اسی طرح اسم اشارہ بھی خارج از اقسام ہے تو اسم ظاہر کہنے سے گویا کہ مراد یہ ہے کہ وہ اسم جو نہ مضمحل ہو نہ اسم اشارہ۔ والصفة بمقتضى هذا التقسیم تو اس تقسیم کے لحاظ سے صفة اسم مشتق کا نام ہے جس کا معنی بعینہ وہی معنی ہو جو مشتق منہ یعنی مصدر کا موضوع المعنی اور اس کے ساتھ وزن مشتق بھی ہو۔ فالضارب تو اس تعریف کے لحاظ سے ضارب ایسا لفظ ہے جو ضرب سے مشتق ہے اور اس کا معنی وہی ضرب والا معنی ہے اور ساتھ وزن فاعل بھی ملحوظ ہے جو وزن مشتق ہے اور مضروب بھی معنی ضرب کے ساتھ وزن مفعول بھی رکھتا ہے۔ وهذا معنی قولہم الخ یعنی ان کے قول کہ صفة وہ اسم ہے جو ذات مبہمہ پر دال ہو اور ایک معنی معین پر بھی جو اس کے ساتھ قائم ہو یہی مراد ہے جو پہلے ہم نے واضح کر دی ہے واحتراز بقوله مع وزن المشتق یعنی وزن مشتق پر ہونے کی جو قید کی ہے اس

سے مقصود اسم زمان اور مکان اور اسم آلہ سے احتراز کرنا مقصود ہے یہ صفت میں درج نہیں ہیں اور اس جیسے اور مشتقات بھی اس سے خارج ہو جائیں گے مثلاً مقتل جو اسم ظرف ہے اس کا معنی قتل مع المفعول نہیں ہے اور مفتاح اسم آلہ اس کا معنی بھی فتح مع المفعول نہیں ہے اذالتعبیر کیونکہ جس سے فعل صادر ہو اس کو تعبیر بالفاعل کرنا اور جس پر فعل واقع ہو اس کو تعبیر بالمفعول کرنا تو شائع ذائع ہے اور بخلاف مکان والہ کے ان کی تعبیر بالمفعول اور بالمفعول شائع نہیں ہے۔

ولقائل ان يقول صفة کی تعریف میں مصنفؒ کے قول مع وزن المشتق کی توجیہ کرتے ہوئے جو مع الفاعل والمفعول کی تخصیص کی ہے اسی پر یہ معترض کا اعتراض وارد کیا گیا، خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اس وقت یہ تعریف صفت جامع نہیں ہوگی کیونکہ یہ تفسیر صرف اس صفت پر صادق آسکتی ہے جو وزن فاعل یا وزن مفعول پر ہو باقی اوصاف جو ان وزن پر نہیں ہیں صفات ہونے کے باوجود یہ تعریف ان پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ جس کے ساتھ معنی مصدری قائم ہو اس سے تعبیر صرف بالفاعل یا بالمفعول کی جاتی ہے افعِل۔ فَعْلان۔ فَعْل فاعل۔ مستفعل۔ مفعِل وغیرہ سے نہیں کی جاتی حالانکہ یہ تمام صفات ہیں فلیس معنی الابيض دیکھئے کہ ابيض اور افضل کا معنی بياض اور فضل مع الافعل نہیں ہے اور عطشان کا معنی عطش مع الفعلان اور خیر کا معنی خیریت مع الفعل اور مستخرج و مدرج کا معنی استخراج مع المستفعل اور درجہ مع المفعول نہیں ہے تو یہ تمام مصادیق صفت ہیں لیکن تعریف صفت انھیں شامل نہیں ہے دان منع ذلك یعنی اگر اس اعتراض کا جواب بالمنع دیا جائے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان پر تعریف صفت صادق نہیں آتی کیونکہ ان کی تعبیر اسی طرح کی جائیگی یعنی مع الافعل اور مع الفلان وغیرہ کی جائیگی تو یمنع خروج اسم المكان الخ تو پھر ہم بھی یہ کہیں گے کہ تعریف صفت سے اسم مکان اور اسم آلہ بھی خارج نہیں ہو سکتا بلکہ یہ صفت میں درج ہو جائیں گے حالانکہ یہ صفت نہیں ہے پھر تعریف مانع نہیں رہیگی۔

للقطع بان القول یہ اسم مکان اور اسم آلہ کے عدم خروج کی سند پیش کر دی کہ یہ قول کرنا اور کہنا کہ مقتل کا معنی قتل مع المفعول ہے تو یہ کوئی اس سے زیادہ بعید نہیں ہے جو یہ کہا جائے کہ ابيض کا معنی بياض مع الافعل اور مدرج کا معنی درجہ مع المفعول ہے تو دونوں مثلاً ہیں اگر وہ خارج ہوتے ہیں تو یہ بھی خارج اگر وہ داخل ہیں تو پھر جمیع داخل ہیں۔



جواب اعتباراً دو طرح سے دیا گیا ہے اولاً یہ کہ وزن مشتق سے مراد صرف وزن فاعل اور مفعول نہیں ہے جیسے شارح نے مراد لیا ہے بلکہ اس سے مراد ہیئت ہے اب معنی یہ ہوگا کہ اسم ظاہر جب اس کا معنی عین ما وضع نہ ہو یعنی مشتق منہ اور وزن مشتق ہو یعنی ہیبت مشتق خلاصہ یہ کہ اس کے اندر مادہ اور صورتہ دونوں درج فی الموضوع نہ ہیں اس وقت مع کالفظ متعلق بالوضع ہوگا اور وزن مشتق مقارن مع المشتق منہ فی الوضع ہو اور ہیئت جزر موضوع نہ ہو اور یہ تعریف جمیع صفات پر صادق آئیگی کیونکہ ہر صفت میں بوقت وضع جیسے معنی مصدر معتبر ہوتا ہے اسی طرح اس میں ہیئت کا اعتبار بھی ہوتا ہے خواہ وہ ہیئت فاعل ہو یا فعل و فعلان یا مفعول و مستفعل بہر حال وزن سے مراد وزن فاعل کی خصوصیت نہ ہوتی بلکہ عالم ہیئت مشتق ہوتی لیکن اس وقت سوال یہ ہوگا کہ پھر اسم مکان و زمان اور اسم آلہ بھی داخل فی الصفتہ ہو جائیں گے کیونکہ ان کے اندر بھی معنی مصدری کے ساتھ ہیئت بھی معتبر ہے حالانکہ جمہور اس کو صفت میں درج نہیں کرتے تو اس سوال کا جواب میں کہا جاتا ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک یہ داخل فی الصفتہ ہیں اور مصنفؒ مقام تحقیق میں جمہور کا خلاف اختیار کر لیتا ہے۔

ثانیاً اصل سوال کا جواب یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ وزن مشتق سے مراد وزن جنس مشتق ہے اسی مشتق کاں تو جمیع صفات از جنس اسم الفاعل والمفعول ہیں بخلاف زمان و مکان اور اسم آلہ کے کہ ان کے اوزان از جنس صفات مشتقہ نہیں ہیں۔ قولہ دھما ای العلم الخ یعنی علم اور اسم جنس یا تو مشتق ہوں گے جیسے حاتم علم ہو کر مشتق ہے اور مقتل اسم جنس ہو کر مشتق ہے ولا یصح التمثیل ضارب کے ساتھ مثال دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ صفت ہے اور مصنف نے صفت کو اسم جنس کا قسیم اور مقابل قرار دیا ہے لہذا ضارب اسم جنس مشتق کی تمثیل نہیں ہو سکتی اولاً یعنی علم اور اسم جنس یا مشتق نہیں ہوں گے بلکہ جامد ہوں گے علم جیسے زید اور اسم جنس جیسے رجل یہ دونوں جامد ہیں۔

والاشتقاق یفسر اشتقاق کی دو تفسیریں ہیں ایک علمی یعنی صرف اس تعریف سے علم ہوگا لیکن تصرف اور عمل نہیں ہوگا تو یہ تعریف علمی یوں پیش کی جاتی ہے ان تجد بین اللفظین تناسباً یعنی دو لفظوں کے درمیان اصل معنی اور حروف ترکیبہ میں تناسب پالیں اور محروس کر لیں اور علمی درجہ میں ایک کو دوسرے کی طرف رد کریں تو جس کو رد کر رہے ہیں یہ مشتق ہے اور جس کی طرف رد کیا گیا ہے وہ مشتق منہ ہے تو یہ صرف علمی حد تک ہے اس

کے اندر تصرف اور عمل کو دخل نہیں تو یہ اشتقاق علمی ہے دوسرا قسم اشتقاق عملی ہے اس کے اندر تصرف اور عمل کو دخل ہے اور اس کی تعریف یہ ہے ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه الخ یعنی آپ لفظ سے اخذ کریں ایک ایسا لفظ جو اس کے ساتھ حروف اصلہ اور ترتیب میں تناسب رکھتا ہو اور اس لفظ ماخوذ کو دال قرار دیں ایسے معنی پر جو لفظ اول کے معنی کے ساتھ مناسبہ رکھتا ہو تو یہ لفظ ماخوذ کو مشتق کہتے ہیں اور ماخوذ منہ کو مشتق منہ کہا جاتا ہے۔ ولا يخفى ان العلم یعنی علم باعتبار معنی علمی کے مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے علم دال علی ذات المسعی ہوتا ہے تو اس وقت مناسبہ فی المعنی جو شرط اشتقاق ہے معتبر نہیں ہو سکتی البتہ معنی اصل جو کہ منقول عنہ ہے اس معنی کے لحاظ سے علم مشتق ہو سکتا ہے تو اس وقت معنی اصلی کے لحاظ سے یہ اسم جنس میں داخل ہو جائیگا تو مشتق حقیقتاً اسم جنس ہی ہوا اور مصنف کی مراد بھی یہی ہوگی کہ علم باعتبار معنی اصلی کے مشتق ہوتا ہے۔

قوله ان ارید منه المسعی بلا قید الخ یعنی مصنف کی عبارت سے اشعار ہوتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ مطلق کے اندر نفس مسمی یعنی مفہوم موضوع لہ مراد ہوتا ہے دون الفرد یعنی فرد جو مصداق مطلق ہے وہ مراد نہیں ہے دلیس كذلك حالانکہ ایسے نہیں ہے بلکہ مطلق میں فرد لاعلی التبعین مراد ہوتا ہے للقطع بان المراد الخ یہ فرد کے مراد ہونے کی دلیل ہے کیونکہ قطعی اور یقینی طور پر اللہ تعالیٰ کے قول تحریر رقبۃ میں رقبہ کا فرد لاعلی التبعین من افراد الرقبۃ مراد ہے نہ کہ مفہوم اور مسمی رقبہ کیونکہ تحریر افراد پر وارد ہوتی ہے نہ علی المفہوم البتہ فرد غیر مقید بشی من العوارض مراد ہے۔ اس اعتراض کا جواب اولاً یہ ہے کہ مطلق میں مقصود اصلی نفس مسمی ہوتا ہے نہ فرد لیکن پھر مقامی قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نفس مسمی من حیث مسمی مراد نہیں ہے بلکہ اس کا کوئی فرد مراد ہے جیسے ادخل السوق میں سوق سے مراد تو نفس مسمی ہے لیکن ادخل کے قرینہ سے فرد مراد ہے کیونکہ دخول مفہوم سوق میں نہیں ہوتا بلکہ فرد من السوق میں ہوتا ہے اسی طرح تحریر رقبۃ میں بقرینہ تحریر فرد من الرقبۃ مراد ہے کیونکہ تحریر فرد رقبہ کی ہوتی ہے نہ مفہوم رقبہ کی لہذا قرائن سے قطع نظر تو پھر مفہوم ہی مراد ہوتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ مصنف کی کلام ان حضرات کے مذہب پر مبنی ہے جو اسم جنس کو فرد منتشر کے لئے موضوع مانتے ہیں تو اس لحاظ سے مطلق کا مسمی فرد منتشر ہوگا لہذا فرد کا مراد لینا مطلق کا موضوع لہ مسمی مراد لینا ہوگا۔

قولہ فی ما وضع لما كان الخارج اسی الحاصل من التقسیم چونکہ مصنف نے تقسیم کے دوران کہا کہ بعض افراد معین مراد ہوں تو اس کو معبود یعنی معبود خارجی کہتے ہیں اور بعض افراد ملکر یعنی لا علی التعیین مراد ہوں تو نکرہ کہتے ہیں تو اس تقسیم جو کچھ خارج اور برآمد ہوا ہے یہ بعض انواع نکرہ اور معرفہ ہیں یہ تقسیم جمیع انواع کو اپنے اندر مندرج نہیں کر رہی اب وہ نکرہ جو مستعمل فی الفرد نہیں بلکہ نفس مسمیٰ میں مستعمل ہے وہ اس تقسیم میں درج نہیں ہو رہا اور اسی طرح معرفہ کے اندر معبود آیا ہے اور باقی اقسام اس کے اندر درج نہیں ہو رہے تھے اس لئے مصنف نے نکرہ کی عمومی تعریف کی ما وضع لشیء لا بعینہ اب یہ شئی لا بعینہ خواہ فرد ہو یا مفہوم جس میں کوئی تعین مقصود نہ ہو اسی طرح معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی وضع لمعنی معین عند الاطلاق ہوتا کہ جمیع اقسام نکرہ اور معرفہ کو شامل ہو جائے۔

قولہ عند الاطلاق للسامع قیدان احدهما الاطلاق وثانيهما للسامع للتعيين في المعرفة وعدمه في النكره والاحسن يعني مصنف کی تعریف سے یہ تعریف کہ ان المعرفة الخ یعنی معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی وضع اس لئے کی جائے کہ اس کی استعمال کسی معین شئی میں ہو اور نکرہ وہ اسم ہے جس کی وضع اس خاطر ہو کہ اس کی استعمال شئی غیر معین میں ہو فالاعتبار یعنی معرفہ اور نکرہ میں تعین اور عدم تعین کا اعتبار صرف دلالت لفظ اور وضع کے لحاظ سے ہوتا ہے ولا عبرة یعنی اس میں وضع کے علاوہ حالت اطلاق کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی طرح متکلم کے علاوہ صرف سامع کا اعتبار کیا جائے یوں بھی نہیں ہوتا لانه اذا قال یعنی جب کوئی شخص یہ قول کرے جارنی رجل تو ہو سکتا ہے کہ یہ رجل کسی وجہ سے سامع کے نزدیک بھی متعین ہو جیسے متکلم کے لئے ممکن ہے تو بھی نکرہ ہو گا کیونکہ یہ تعین باعتبار دلالت لفظ کے نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حالت اطلاق اور للسامع وغیرہ کا معرفہ کی تعین اور نکرہ میں عدم تعین کے متعلق کوئی دخل نہیں ہے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف کی مراد بھی عند الاطلاق للسامع سے یہی استعمال ہے تو مصنف کی تعریف کا خلاصہ یہ ہوا کہ معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی وضع میں واضح کے نزدیک اس کی تعین عند السامع معتبر ہوتی ہے حال الاستعمال اور نکرہ کی وضع ایسی شئی کے لئے ہوتی ہے کہ واضح کے نزدیک اس کی تعین للسامع بوقت استعمال معتبر نہیں ہوتی تو مصنف کی تعریف احسن ہے۔

قولہ واعلم انه يجب يرید یعنی مصنف کا مقصد یہ ہے کہ ان اقسام مذکورہ کا ایک

دوسرے سے تمایز باعتبار ذات کے نہیں ہے بلکہ بلحاظ حیثیات و اعتبارات کے ہے اور اور حیثیتیں جو باعث امتیاز ہیں کبھی ایک دوسرے کے ساتھ متنافی نہیں ہونگی کا وضع لکن جیسے معنی کثیر کے لئے وضع کثیر کا ہونا جو مشترک میں معتبر ہے اور معنی واحد کے افراد کیلئے وضع واحد کا ہونا جیسے عام میں ہوتا ہے ان دو حیثیتوں میں منافاة نہیں جیسے لفظ عیون بایں حیثیت کہ العین الجاریہ یعنی سننے والا چشمہ کے جمیع افراد کے لئے موضوع ہو وضع واحد ہے تو عام ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھیں کہ متعدد معانی عین جاریہ - عین باصرہ اور شمس و ذہب وغیرہ کے لئے موضوع با وضاع کثیرہ متعددہ ہے تو مشترک ہے تو اس صورت میں ایک ہی لفظ میں باختلاف حیثیتیں عام اور مشترک جمع ہو گئے وقد متنافیان اور کبھی وہ حیثیتیں جو موجب امتیاز ہیں وہ آپس میں متنافی ہوں گی ایک لفظ میں ان کا اجتماع نہیں ہو سکے گا جیسے وضع لکثیر غیر محصور جو عام میں ہوتی ہے اور وضع لواحد اور لکثیر محصور جیسے خاص میں ہوتی تھی اور عدد جس کی وضع کثیر محصور کے لئے وہ بھی خاص میں درج ہے یہ دونوں حیثیات آپس میں متنافی ہیں لہذا ایک لفظ باعتبار الحیثیتیں عام اور خاص نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ حیثیتیں متنافی ہیں ایک لفظ میں جمع نہیں ہو سکتیں دما ذکر اور جو یہ مذکور ہوا ہے کہ نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے تو ایک ہی لفظ میں عام و خاص جمع ہو گئے آپ نے جو نفی اجتماع کی ہے وہ صحیح نہیں فیجی جوابہ والکلام بعد موضع نظر یعنی باوجود اس کے کہ اس تقسیم کی تقریر اور تبیین اقسام کے بارہ میں استہائی تکلف کرنے کے باوجود پھر بھی کلام مصنف محل نظر ہے۔ چونکہ شارح نے کوئی نظر اپنی طرف سے پیش نہیں کی لہذا جواب نظر کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

فصل خاص تک جو وفاق المدارس کا نصاب بمع تلویح متقاوہ بفضلہ تعالیٰ ختم ہوا اس کے بعد صرف توضیح جو مقدمات اربعہ تک درج نصاب ہے اس کی تشریح کی جائیگی۔

**فصل الخاص من حيث هو خاص تقييمات سے فارغ ہونے کے بعد یہ چند فصول**  
 ہیں جو اقسام خارجہ من التقييم کے احکام کے متعلق ہیں تو وہی کہا کہ خاص من حيث هو خاص مراد  
 حیثیت یہ ہے کہ اس کے ساتھ عوارض اور موانع کا اعتبار نہ ہو کوئی قرینہ موجود ہو جو ارادۃ  
 حقیقت سے مانع ہو ایسے امور سے قطع نظر کر لینے کے بعد خاص بحیثیت خاص ہونیکے  
 یوجب الحکم یعنی لفظ خاص حکم کو واجب کر دیتا ہے حکم سے مراد یا تو اسناد امرالی آخر ہے  
 جیسے زید عالم اس میں زید بھی اپنے معنی اور مسمی کے لئے خاص ہے اور اسی طرح لفظ عالم  
 بھی اپنے معنی کے لئے خاص ہے تو یہ عبارت صرف معنی علم کو صرف زید کے لئے واجب  
 کر دے گی اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حکم سے مراد حکم شرعی ہو کیونکہ خاص من الکتاب میں کلام  
 ہو رہی ہے تو یہ حکم شرعی کا موجب ہوگا۔ قطعاً یعنی خاص حکم قطعی کا موجب ہوگا وسیحیٰ انہ  
 یؤد بالقطعی معنیان یعنی قطعی کے دو معنی ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس کے اندر احتمال ناشی عن  
 الدلیل نہ ہو دوسرا یہ کہ اس کے اندر احتمال اصلاً نہ ہو یعنی نہ ناشی عن الدلیل اور نہ ناشی  
 بلا دلیل پہلا معنی عام ہے اور دوسرا معنی خاص ہے اور یہاں مراد وہی پہلا معنی ہے جو  
 عام ہے اصل بات یہ ہے کہ احتمال ناشی عن الدلیل خاص مطلق ہے اور مطلق احتمال سوا  
 کان ناشیاً عن الدلیل اولاً دلیل یہ عام مطلق ہے کیونکہ جہاں اول موجود ہوگا ثانی ضرور موجود  
 ہوگا جہاں ثانی موجود ہو اول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ احتمال ناشی بلا دلیل میں  
 مطلق احتمال تو موجود ہے لیکن ناشی عن الدلیل موجود نہیں ہے جب ان پر نفی عائد کی جائیگی  
 تو یہ نقیضین ہو جائیگی اور نقیض اخص عام ہو جاتی ہے اور نقیض اعظم خاص ہو جاتی ہے  
 لہذا نفی احتمال ناشی عن الدلیل یہ معنی عام ہوگا جو یہاں مراد ہے۔

فی قوله تعالى ثلاثة قروء لا یجمل القراء علی الطہرات جو خاص کا موجب قطعی قرار دیا ہے  
 یہ اس پر چند تفریعات ہیں یہ تفریع اول ہے حاصل یہ کہ اس آیت میں لفظ ثلاثہ خاص ہے  
 جو اپنے مدلول کو قطعاً شامل ہے لہذا اس آیت میں لفظ قراء کو طہر کے معنی پر محمول نہیں کیا  
 جائے گا کما صومذہب الشوافع ورنہ تو مقتضی خاص پورا نہیں ہوگا فان احتسب الطہر یعنی  
 اگر وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں اس کو شمار کیا جائے گا صومذہب الشوافع  
 اور اس کے علاوہ دو طہر شمار کیے جائیں تو پھر واجب دو طہر اور بعض الطہر ہوئے ثلاثہ کا  
 مقتضا پورا نہ ہوا اگر اس طہر کو شمار نہ کیا جائے بلکہ تین طہر اس کے علاوہ لازم ہوں تو پھر

تین اور بعض المطہر واجب فی العدة ہوا تین کا مقتضی پھر بھی پورا نہ ہوا پہلی صورت میں تین سے کم دوسری صورت میں ثلاثہ سے زائد لازم ہوئے بخلاف اس کے کہ اگر حیض مراد ہو تو طہر جس کے اندر طلاق واقع ہوئی ہے اس کے بعد تین حیض کی مقدار بغیر کسی کمی بیشی کے متحقق ہو جاتی ہے۔

اعلم ان التمر لفظ مشترك یعنی لفظ قرء مشترک ہے اس کی وضع حیض کے لئے بھی ہے اور طہر کے لئے بھی۔ اللہ تعالیٰ کے قول والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثہ قروء میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرء سے حیض مراد ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہر مراد ہے فقہن نقول ہم یعنی حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر قرء سے مراد طہر ہو تو موجب خاص باطل ہو جاتا ہے کیونکہ لفظ ثلاثہ خاص ہے اور طلاق مشروع وہ ہے جو حالت طہر میں واقع ہو نہ وہ جو حالت حیض میں ہو۔ فالطہر الذی طلق فیہ یعنی وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اگر اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ تین طہر اس کے علاوہ اعتبار کئے جائیں تو یجب ثلاثہ اطہار وبعض طہر تین طہر اور بعض طہر واجب ہوگا تو یہ ثلاثہ کی تعداد سے زائد ہو جائیگا دان احتساب یعنی اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اگر اس کو عدت میں حساب کیا جائے جیسے کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ اس طہر کو عدت میں شمار کرتے ہیں تو یجب طہران وبعض دو طہر اور بعض حصہ طہر کا ہوا تو بھی مقدار ثلاثہ پوری نہ ہوئی حالانکہ لفظ ثلاثہ خاص ہے جو اپنے حکم کا موجب قطعی ہے تو وہ حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے لہذا اس قرء سے مراد حیض ہی ہوگا کما صومذہب الاحناف البتہ احناف پر بھی اس قسم کا اشکال اس صورت میں واقع ہوتا جب کہ عورت کو حالت حیض میں طلاق دی جائے تو احناف اس حیض کو عدت میں شمار نہیں کرتے بلکہ اس کے علاوہ تین کا اعتبار کرتے ہیں تو اس صورت میں تین حیض اور بعض حیض ہو جائیگا جو زائد علی الثلاثہ ہے تو اس صورت میں علی مذہب الاحناف بھی خاص کا موجب پورا نہیں ہوتا اولاً تو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ کلام طلاق مشروع میں ہے کیونکہ شریعت کی نگاہ میں امر مشروع کے احکام کو پیش کرنا مقصود بالذات ہے اور غیر مشروع امر کے احکام اجماع وغیرہ سے مستفاد ہوں گے ثانیاً یہ کہ مقتضائے ثلاثہ تو پورا کرنا ضروری ہے تو اس کی خاطر کچھ ایام حیض رابع کے ملانے پڑیں گے تاکہ پہلا حیض جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا نقص پورا کیا جائے لیکن شریعت کی نگاہ میں تجزیہ حیض واحد کا

نہیں ہوا کرتا دیکھتے کہ لونڈی کی عدت جو حرہ کی عدت کا نصف ہے تو اس لحاظ سے ڈیڑھ حیض ہونا چاہئے تھا لیکن شریعت نے تجزیہ نہیں کیا بلکہ فرمایا کہ عدۃ اللامۃ حیضتان تو ثانی حیض مکمل لازم کر دیا گیا ہے اس لئے صورت متنازعہ میں بھی حیض رابع کا مل واجب ہو جائیگا اور اس قسم کا جواب شوافع حضرات نہیں دے سکتے کیونکہ رابع کا نہ بعض اور نہ کل کچھ بھی واجب نہیں کرتے بلکہ بعض حصہ طہر اور اس کے علاوہ دو طہر سے عدت کو ختم کر دیتے ہیں۔

علیٰ ان بعض الطہر یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے دھوان یقال خلاصہ سوال یہ ہے کہ آپ یہ کیوں کہتے ہیں انہ اذا احتسب کہ جب طہر اول جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو عدت میں شمار کر لیا جائے تو پھر واجب دو طہر اور بعض حصہ طہر کا ہوا تین مکمل نہ ہوے بلکہ اس صورت میں واجب تین ہوتے لان بعض الطہر طہر یہ تین ہونے کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ بعض حصہ طہر کا بھی طہر کہلاتا ہے کیونکہ طہر ادنیٰ ما یطلق علیہ الطہر کو کہا جاتا یعنی ادنیٰ مقدار جس پر طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے مثلاً ایک ساعۃ طہر پر طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے لہذا اس کو طہر کہا جائیگا تو بعض حصہ بھی طہر ہوگا لہذا تین طہر ہو گئے عدت مکمل ہو جائے گی فنقول یہ جواب ہے اس اشکال مذکور کا حاصل یہ کہ بعض طہر نہیں ہو سکتا۔ لانہ لوکان کذلک اگر ایسے ہو تو پھر اول طہر اور ثالث میں فرق نہیں ہوگا فکفی فی الثالث پھر تیسرے طہر کے بعض حصہ کو طہر قرار دیا جائے کیونکہ ادنیٰ ما یطلق علیہ الطہر کے لحاظ سے یہ بھی طہر ہے فینبغی انہ اذا مضی پھر تو لائق ہے کہ جب طہر ثالث سے کچھ تھوڑا حصہ گزر جائے تو آپ کے حسب قول تین طہر ہو چکے ہیں تو اس عورت کا طہر ثالث کے قلیل مقدار گزر جانے کے ساتھ اس عورت کا دوسرے خاوند کے ساتھ نکاح صحیح ہو جانا چاہئے اور اس عورت کا تزوج حلال ہو۔

وهذا خلاف الاجماع حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔ شوافع بھی اس نکاح کو ناجائز قرار دیتے ہیں هذا الجواب فاطع تو یہ جواب شوافع کے شبہہ کو بالکل قطع کر دیتا ہے وقد تغردت بهذا میں اس جواب کے ساتھ متفرد ہوں قوم نے ایک اور جواب بھی دیا تھا وہ یہ ہے کہ اگر طہر مجموعہ ما یتخلل بین الدین کا نام ہے تو پھر آپ کا اشکال وارد ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ جس طہر میں طلاق ہوئی ہے وہ مجموعہ ما یتخلل سے کم مقدار ہے لہذا اس صورت میں عدت دو طہر اور بعض حصہ طہر کا ہوا اگر طہر مجموعہ ما یتخلل بین الدین کا نام نہیں بلکہ بعض مقدار کو بھی طہر کہا جاتا ہے تو پھر عدت صرف ایک طہر یا اس سے بھی کم مقدار کے ساتھ عدت مکمل ہو

سکتی ہے کیونکہ اس لحاظ سے ایک ہی طہر کے ساعات ثلاثہ کو ثلاثہ اطہار قرار دیا جاسکتا ہے لہذا تین ساعات من طہر واحد سے گزر جانے کے بعد عدت ختم ہو اور اس کا نکاح زوج ثانی کے ساتھ صحیح ہو جائے حالانکہ ایسے نہیں ہے نہ عندنا اور نہ عند کم وقولہ تعالیٰ فان طلقھا فلا تحل لہ الفاء لفظ خاص یعنی فاکلمہ ایک لفظ خاص ہے جس کی وضع برائے تعقیب ہے۔

وقد عقب الطلاق یعنی اللہ تعالیٰ نے پہلے ذکر طلاق کا فرمایا ہے اور اس کے بعد مسئلہ افتد کا ذکر کیا ہے اور اسی افتد کے بعد فرمایا فان طلقھا تو فالتعقیبہ ہے تو اپنے اس معنی خاص کے لحاظ سے مقتضی ہے کہ افتد یعنی خلع کے بعد طلاق صریح واقع ہو سکتی ہے۔ فان لم يقع الطلاق اگر خلع کے بعد طلاق صریح واقع نہ ہو سکے جیسے امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو موجب خاص یعنی فالتعقیبہ کا مقتضا اور موجب باطل ہو جائے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

تحقیقہ سے اس مسئلہ کی تفصیل کی کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق جو عقب رجعت ہے یعنی وہ طلاق جو مرتین ہو یعنی طلقتین صریحتین کا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ الطلاق مرتان فاما ک بالمعروف ثم ذکر افتداء المرأة پھر اس کے بعد عورت کے افتد کا مسئلہ ذکر فرمایا فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ یعنی اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ عورت مالی بدلہ دے کر اپنی جان ربائی کرا لے اور اللہ تعالیٰ نے فیما افتدت کے اندر صرف عورت کا فعل ذکر کیا ہے کہ وہ بدلہ مالی دیدے اور مرد کا فعل ذکر نہیں فرمایا تو اس کے اندر زوج کے فعل کو ماسبق پر مقرر کرنا وثابت رکھنا ظاہر ہے اور اس کا فعل ماسبق میں طلاق دینا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے طلاق کے دونوں ذکر فرمائے ایک بغیر مال کے یہ ہے الطلاق مرتان اور دوسری قسم طلاق بالمال اس کا ذکر اپنے قول فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ میں ذکر فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ خلع ایک قسم کی طلاق ہے فسخ نکاح نہیں جیسے امام شافعیؒ اس کو فسخ قرار دیتے یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہوگی۔ کیونکہ لفظ افتد ابدال علی الفسخ نہیں لہذا فسخ کا مفہوم لینا اپنی جانب سے زیادتی کرنی ہے۔ بخلاف العمل علی الطلاق بخلاف اس کے کہ اگر افتد کو محمول علی الطلاق کیا جائے کما صومندبب الاحناف تو زیادة علی الکتاب لازم نہیں آتی کیونکہ طلاق تو اول کلام میں مذکور ہے وہی مرد کا فعل ہے اپنی جانب سے کوئی زیادتی نہیں کرنی پڑتی۔

ثم قال فان طلقھا اسی بعد المرتین یعنی اس افتد کے بعد فان طلقھا فرمایا یعنی اگر پس وہ طلاق دیتا ہے بعد المرتین خواہ یہ بغیر المال ہوں یا بالمال تو فلا تحل الا یتہ تو فان طلقھا کو



اگر اول کلام کے ساتھ متصل کیا جائے اور مسئلہ افتدرا کو جملہ معترضہ بنا یا جائے جیسے امام شافعی کا قول ہے تو اس میں فساد ترکیب ہے کیونکہ درمیان میں فصل بالا جنسی لازم آجائے گا۔ اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلم ان الشافعی موصل الہ یعنی امام شافعی اللہ تعالیٰ کے قول فان طلقها کو الطلاق مرتان کے ساتھ متصل قرار دیتے ہیں۔

وجعل ذکرا الخلع یعنی ذکر خلع جو یہ اللہ تعالیٰ کا قول لایجل لکم ان تاخذوا الایہ میں مذکور ہے اسے جملہ معترضہ قرار دیتے ہیں اور خلع کو طلاق نہیں کہتے بلکہ خلع کو فسخ نکاح قرار دیتے ہیں۔ والایصیوالادلان ورنہ تو دو پہلی طلاقیں یعنی الطلاق مرتان اور اس کے بعد جو خلع مذکور ہے اگر یہ بھی طلاق ہو تو اس کے ساتھ مل کر تین طلاقیں ہو جائیں گی فیصیر قولہ فان طلقها پس اس کے بعد فان طلقها یہ طلاق رابع ہو جائے گی حالانکہ یہ طلقہ ثالثہ ہے وقال المختلعة اور فرمایا کہ مختلعة کا چونکہ خلع کے ساتھ نکاح فسخ ہو چکا ہے اس لئے خلع کے بعد صریح طلاق ملحق نہیں ہو سکتی کیونکہ فسخ نکاح کے بعد عورت محل طلاق نہیں رہی اس لئے فان طلقها خلع کے ساتھ متصل نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا اتصال اول کلام یعنی الطلاق مرتان کے ساتھ ہے اور مسئلہ افتدرا یعنی خلع جملہ معترضہ ہے۔ ودجہ تمسکنا مذکور فی المتن مشروعا فلا ضرورة بالا عادة وقولہ تعالیٰ ان تبستخوا باموالکم الباء لفظ خاص الہ یعنی باموالکم کی بالفظ خاص ہے جس کی وضع الصاق کے لئے ہے اور یہ با کا حقیقی معنی ہے اور ابتغا سے مراد طلب بالعقد ہے نہ کہ طلب بالاجارہ اور نہ بالمتمتع اور عقد صحیح مراد ہے لہذا با کا مقتضایہ ہے کہ نکاح کا عقد صحیح ملصق بالمال ہے اور مال سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا تو اس آیت سے معلوم ہوا کہ مال یعنی حق المہر نفس عقد کے ساتھ ہی واجب ہو جاتی ہے موقوف علی الوطی نہیں ہے بخلاف الناسد یعنی جب نکاح بعقد فاسد ہو تو اس میں حق المہر نفس عقد کے ساتھ واجب نہیں بلکہ وطی اور دخول کے ساتھ واجب ہوتی ہے خلافاً للشافعی امام شافعی نفس عقد کے ساتھ واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

والخلاف ہینانی مسألة المفوضة لفظ مفوضہ تفویض سے ماخوذ ہے جس کی استعمال نکاح بلا ذکر المہر اور نکاح علی شرط عدم المہر میں ہوتی ہے مفوضہ اگر اسم فاعل کا صیغہ ہو اور معنی یہ ہو کہ عورت جو اپنا نکاح خود کرتی ہے بلا مہر یا علی شرط عدم المہر تو احناف کے نزدیک اس کا عقد نکاح صحیح ہے بشرطیکہ عاقلہ بالغہ ہو لیکن شوافع کے نزدیک اس کا نکاح

اس صورت میں منعقد ہی نہیں ہوگا تو اس صورت میں یہ محل خلاف بین الاحناف والشافع نہیں ہو سکتی لہذا مفوضہ بصورت اسم فاعل اس کا معنی یہ ہوگا کہ اس نے اپنے ولی کو اذن اور اجازت دیدی ہے کہ اس کا نکاح بلا مہر یا علی شرط عدم المہر کر دے یا پھر مفوضہ صیغہ اسم مفعول کا ہونا چاہیئے معنی یہ ہوگا کہ جس عورت کے ولی نے اس کو بلا مہر یا علی شرط عدم المہر عقد نکاح کے ساتھ زوج کے حوالہ کر دی ہے تو ان صورتوں میں یہ مسئلہ خلا فیہ بین الفریقین ہوگا حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایسی عورت کے ساتھ اگر زوج نے طہی کر لی ہے تو حق المہر واجب ہو جائیگی عند المحنفیہ و اکثر الشافعیہ تو گویا یہ مسئلہ متفق علیہا ہوا اور اختلاف اس صورت میں ہے جب احد الزوجین قبل از دخول وفات پا جائے تو شوافع کے نزدیک کوئی مہر واجب نہیں اور احناف کے نزدیک مہر مثلی واجب ہو جائیگی چونکہ شوافع کے نزدیک مہر کا وجوب بالدخول ہوتا ہے جب دخول نہیں ہے تو مہر واجب نہیں ہوگی احناف کے نزدیک مہر واجب ہو جائیگی کیونکہ بآء الصاق کے لئے ہے لہذا ابتغایعنی عقد صحیح کے ساتھ مہر ملصق ہے۔ عقد صحیح منفک عن المہر نہیں ہو سکتا جب عقد صحیح ہو چکا ہے تو مہر مثلی اس عقد کے ساتھ لازم ہو جائے گی ورنہ تو بالصاقیہ جو لفظ خاص تھا اس کا مقتضا پورا نہیں ہوگا حالانکہ خاص موجب حکم ہوتا ہے قطعاً وقولہ تعالى قد علمنا ما فرضنا اس آیت کے اندر فرض بمعنی تقدیر کے ہے اور یہ لفظ خاص ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ فرض مہر مختص بالشارع ہے کیونکہ فرضنا میں اسناد فرض الی الشارع کی گئی ہے تو لفظ فرض بحیثیت اینکه مشتمل علی الاسناد ہے خاص ہے تو اس سے قطعاً ثابت ہو جائیگا کہ تقدیر مہر مختص بالشارع ہے فیکون اذناہ اسی ادنی المہر مقدار من الشارع اور اس ادنی مہر کی تقدیر رائے زوجین پر موقوف نہیں ہوگی خلافاً لہ امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مہر کی کوئی مقدار مقرر من الشارع نہیں ہے بلکہ رائے زوجین پر موقوف ہے جو چاہیں مقرر کر لیں احناف کہتے ہیں چونکہ فرض و تقدیر کی اسناد الی الشارع ہے تو معلوم ہوا کہ تقدیر مہر مفوض الی الشارع ہے اور مہر کی مقدار اعلیٰ اور اکثر تو بالاجماع کوئی مقدار من الشارع ہے۔ دلائل بین پھر چونکہ یہ مفروض شریعہ میں صراحۃً مبین اور مذکور نہیں ہے اس لئے قدراہ بالبرأی والقیاس یعنی ہم نے اس کی تقدیر رائے اور قیاس کی ساتھ کی ہے۔ والقیاس بشیء یعنی ایسی شئی پر قیاس کیا جو شرعاً اس باب میں معتبر ہے یعنی عضو انسانی کے عوض ہونے میں

دو عشرۃ درہم اور وہ دس درہم ہیں کیونکہ اس کے ساتھ سرقۃ کے معاملہ میں قطع ید واجب ہو جاتی ہے تو یہ بھی ایک عضو ہے جیسے بضع بھی ایک عضو ہے لہذا اس کا ادنیٰ عوض دس درہم سے کم نہیں ہوگا اور ویسے آثار من الصحابہ بھی موجود ہیں لامبر اقل من عشرۃ درہم .  
وعند الشافعیؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو چیز ثمن بن سکتی ہے وہی حق المہر بھی ہو سکتی ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر کوئی ادنیٰ مقدار ان کے نزدیک متعین نہیں ہے۔

وقد اورد فخر الاسلام یعنی فخر الاسلام نے اس فصل حکم خاص میں کچھ اور مسائل بھی پیش کئے تھے میں نے وہ مسائل فصل الفسخ کی اخیر میں زیادۃ علی النص کے مباحث میں پیش کئے ہیں الامسالتین مگر دو مسئلے جو فخر الاسلام نے اسی مقام پر پیش کئے تھے میں نے منافۃ التطویل کی وجہ سے بالکل ترک کر دیا ہے ایک مسئلہ ہدم یعنی ایک عورت مطلقہ بطلاق ثلثہ مغلظہ زوج ثانی کے نکاح سے فارغ ہونے کے بعد زوج اول کے لئے حلال ہے بجل جدید یعنی پہلی تین طلاق کا حکم بالکلیہ ختم ہو جائیگا اب پھر تین طلاقوں کا اس بیوی کے حق میں مالک ہو جائیگا تو اس حل جدید نے سابقہ طلاقات ثلثہ کو بالکل ہدم کر دیا یہ مسئلہ تو اتفاقی ہے اختلاف اس صورت میں جبکہ عورت مطلقہ بدون الثلاث ایک طلاق یا دو طلاق کیساتھ مطلقہ ہو یہ عورت عدت طلاق سے فارغ ہو کر زوج ثانی کیساتھ عقد نکاح کر لیتی ہے کچھ مدت کے بعد زوج ثانی سے مطلقہ ہو جاتی ہے بعد از مضي عدت زوج اول کے نکاح کر لیتی ہے کیا یہ حل جدید ہے طلاقات سابقہ کا حکم اس سے ہدم ہوگا یا نہیں تو امام شافعیؒ نکاح ثانی بزواج ثانی کو ہدم مادون الثلاث کے لئے نہیں مانتے بخلاف احناف کے کہ وہ طلاقات سابقہ کے لئے ہدم مانتے ہیں خواہ وہ طلاقات ثلثہ ہوں یا کم حل جدید اور ملک جدید بطلقات ثلثہ آجائے گا امام شافعیؒ اس صورت میں حل جدید نہیں مانتے بلکہ حل سابقہ کے قائل ہیں پہلے جو ایک یا دو طلاقیں دے چکا ہے وہ باقی ہیں اب اس نکاح میں زوج اول مابقی من الطلاق الثلاث کا مالک ہوگا پھر رے ثلاث کا مالک نہیں ہوگا۔ وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ لفظ حتی اللہ تعالیٰ کے قول حتی تنکح زوجا غیرہ میں خاص ہے معنی غایتہ میں تو یہ حرمت سابقہ کی انتہا کرے گا اور حل جدید کا اثبات نہیں کرے گا۔ طلاقات ثلثہ میں چونکہ حرمت ثابت ہو جاتی ہے حتی تنکح اس کی انتہا کر دیگا مادون الثلاث میں حرمت ثابت ہی نہیں ہوتی حتی جو انتہا غایت کے لئے ہے وہ اس کی انتہا کیسے کرے جب کہ حرمت ہے ہی نہیں لہذا

حتیٰ سے حل جدید ثابت کرنا ترک العمل بالخاص ہے۔ جواب یہ کہ حل جدید حدیث عیدہ یعنی حتیٰ تذوقی عیدہ سے ثابت ہے جو کہ مشہور ہے اور لعن المحلل والمحلل لہ سے ثابت ہے محلل حل ثابت کر نیوالے کو کہا جاتا ہے جب طلاقات ثلاثہ میں حل جدید ثابت ہو گئی تو مادون الثالث میں بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

دوسرے مسئلہ قطع مع الضمان کا ہے اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ سارق جب سرقت کرتا ہے تو جو مال اس کے ہاتھ لگتا ہے اس کی عصمت بحق سارق میں باطل ہو جاتی ہے لہذا مال اگر ہلاک ہو جائے یا سارق خود ہلاک کر دیوے تو اس صورت میں قطع ید واجب ہوگی ضمان مال واجب نہیں ہوگی تو شوافع نے اعتراض کیا کہ فاقطعوا میں لفظ قطع خاص ہے جس کا معنی ابانتہ الشئی ہے یہ ابطال عصمت پر دال نہیں ہے جس کی وجہ سے ضمان ساقط ہو جائے لہذا ابطال عصمت کے معنی کو لینا یہ لفظ خاص کے مقتضا پر ترک عمل ہے۔ احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ انتفاء ضمان جزاء بما کسبا سے ثابت ہوتی ہے۔

**فصل حکم العام التوقف عند البعض** بعض حضرات کے نزدیک عام کا حکم توقف ہے یعنی جمیع افراد یا بعض افراد کو حکم قطعاً شامل ہے یا کیسے اس معاملہ میں توقف کیا جائے حتیٰ یقوم الدلیل لانه مجمل کیونکہ عام مجمل ہے لاختلاف عدد الجمع کیونکہ جمع جو صیغہ عموم کا ہے اس کے اعداد مختلف ہیں کوئی متعین عدد نہیں ہے جمع قلت میں تین سے دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے اور جمع کثرہ میں دس سے الیٰ ما لانہایت ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ فانہ قال ابہ مثلاً جب کتاب ہے لزید علیٰ افلس تو اس کا بیان تین سے دس تک صحیح ہے یہ مجمل ہو واجب تک کوئی دلیل تعیین قائم نہ ہو تو مراد معلوم نہیں ہو سکتی وانه یؤکد یہ دوسری دلیل ہے مجمل ہونے کی خلاصہ یہ کہ اس عام کی تاکید لفظ کل اور الجمع سے کی جاتی ہے اگر یہ مستغرق لجمیع الافراد ہوتا تو اس تاکید کی ضرورت پیش نہ آتی ولانه یدکر ابہ یعنی توقف والوں کی یہ اور دلیل ہے خلاصہ یہ کہ لفظ عام مشترک بین المعانی معلوم ہوتا ہے جیسے لفظ جمع ذکر کر کے مراد واحد ہوتا ہے اور کبھی اس لفظ جمع سے مراد کثیر افراد ہوتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کے قول الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعو الکم تو پہلے الناس سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اور ایک اعرابی مراد ہے اور الناس ثانی سے مراد اہل مکہ ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ صیغہ مشترک بین الواحد والکثیر ہے تو جب تک قرینہ اور دلیل کی بنا پر کسی ایک معنی

کی تعیین یا ترجیح نہ ہو جائے کوئی معنی نہیں لیا جاسکتا لہذا توقف ضروری ہوا۔

اول کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کل عدد مراد ہوگا کیونکہ درمیانی اعداد میں سے بعض کو لینا اور بعض کو نہ لینا ترجیح بلا مرجح ہے ثانی کا جواب یہ ہے کہ تاکید دلیل عموم و استفراق ہے کیونکہ اگر صیغہ جمع میں عموم و استفراق نہ ہوتا تو پھر لفظ کل اور اجمعون تاکید نہ ہو سکتا بلکہ تاسیس ہو جاتی ثالث کا جواب یہ ہے کہ واحد پر اطلاق جمع از قبیلہ مجاز ہے اور اطلاق علی الکثیر حقیقت ہے اشتراک نہیں ہے کیونکہ مجاز اولیٰ من الاشتراک ہوتا ہے۔ اور جمع سے مراد عام ہے جو صیغہ جمع ہو جیسے الرجال یا اسم جمع ہو جیسے الناس کو شامل ہے۔

وعند البعض یثبت الادنی یعنی بعض کے نزدیک صیغہ عام میں ادنیٰ اور اقل عدد مراد ہوگا۔ صیغہ جمع میں تین اور اسم جنس وغیرہ میں صرف واحد مراد ہوگا لانہ المتیقن کیونکہ یہی ادنیٰ مقدار کا مراد ہونا امر متیقن اور یقینی ہے اس سے ماوراء مشکوک ہے اس لئے یہی مقدار متیقن مراد ہوگی۔ فانہ اذا قال ادنی مقدار والوں کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ فلان علی درامہ تو یہاں بالاتفاق تین واجب ہوتے ہیں جو لفظ درامہ کی ادنیٰ مقدار ہے۔ لکننا نقول لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں عموم چونکہ مراد نہیں ہو سکتا کہ کائنات و عالم کے جمیع درامہ کا کسی کے حق میں اپنے اوپر اقرار کرنا قطعاً محال ہے اس لئے انحصار مخصوص مراد ہوگا یہ تو قسینہ عقلیہ کے ساتھ مراد ہوئی یہ اس کا حقیقی مفہوم نہیں ہے اور کلام حقیقی مفہوم میں تھی۔

وعندنا وعند الشافعی اجماع احناف اور شوافع کے نزدیک عام یوجب المحکم فی الكل حکم کو کل افراد عام میں واجب کر دے گا جیسے جاءنی القوم یہ لفظ قوم جو عام ہے یہ موجب نسبت حکم مجہمی کا لیکل فرد من افراد القوم ہے لان العموم یہ مذہب مختار پر دلیل عقلی ہے خلاصہ یہ کہ عموم ایک ایسا معنی ہے جو مقصود للناس ہے تو ضروری ہے کہ کوئی ایسا لفظ ہو جو اس معنی مقصود پر دال بالوضع ہو فان المعانی یعنی جو معانی مقصود فی المتخاطب والمجاورات ہوتے ہیں عادیۃ ان کے لئے الفاظ کی وضع ضرور ہوتی ہے لہذا جب عموم ایک مقصودی معنی ہے تو اس کے لئے بھی وضع لفظ ضروری ہوگی۔ وقد قال علی فی الجمع انہ گویا یہ ایک دلیل اجماعی علی المذہب المختار ہے جس کا حاصل یہ ہے صحابہ اور غیر صحابہ سے احتجاج بالعموم ثابت ہے جیسے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ دو بہنوں کے درمیان بملک یمین و یسار جمع کرنے کو آیت

ما مملکت ایمانکم حلال قرار دیتی ہے کیونکہ اس آیت میں ما مملکت ایمانکم عام لفظ ہے جو ہر مملوکہ کی وطنی حلال ہونے پر دلالت کرتا ہے خواہ مجتمعہ مع الاخت ہو یا منفردہ ہو۔ و حرمتہما ایۃ اور دوسری آیت اس قسم کی جمع بین الاختین کو حرام قرار دیتی ہے وہی ان مجموعہ بین الاختین کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہے جمع بین الاختین خواہ نکاحاً ہو یا وطنیاً بملک الیمین ہو یہ سب حرام ہے فالمحرم رائج یعنی جب اباحت اور حرمت میں تعارض ہو تو محرم رائج ہوتا ہے جیسے فصل تعارض میں آیتگا کہ ان المحرم رائج علی المبیح تو یہ تعارض اس وقت ہو سکتا ہے جب ما مملکت ہر مملوکہ کو شامل ہو اور ان مجموعہ بین الاختین بھی ہر قسم کی جمع کو شامل ہو تو معلوم ہوا کہ عام ہر فرد پر موجب حکم ہوتا ہے۔

وابن مسعود جعل قوله تعالى واولات الاحمال الخ یعنی ابن مسعودؓ نے اللہ تعالیٰ کے قول واولات الاحمال کو والذین یتوفون منکم کے لئے نسخ قرار دیا ہے حتیٰ کہ حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا کی عدت وضع حمل قرار دی ہے۔

اختلف علیٰ ابن مسعودؓ فی حامل الخ اصل بات یہ ہے کہ سورۃ بقرہ کی آیت والذین یتوفون منکم الایۃ اپنے عموم کے ساتھ مقتضی ہے کہ وہ عورت جس کا زوج وفات پا چکا ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ اس کے لئے عدت وفات چار ماہ دس دن ہے اور سورۃ نساء قصریٰ یعنی سورۃ طلاق کی آیت واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن اپنے عموم کے ساتھ مقتضی ہے کہ حاملہ عورت خواہ مطلقہ ہو یا متوفیٰ عنہا زوجہا ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے تو ان دونوں آیات میں بحق عورت حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا میں تعارض ہے اور یہ تعارض اس وقت ہو سکتا ہے جب دونوں آیات بلحاظ عموم ہر فرد کو شامل ہوں تو پہلی آیت بھی حاملہ کو شامل ہوگی اور دوسری آیت بھی متوفیٰ عنہا کو شامل ہوگی تو تعارض ہوگا اور اس تعارض کو دفع کرنے کے لئے حضرت علیؓ نے ان دونوں آیات میں یہ موافقت کی کہ حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا بعد الاجلین کے ساتھ عدت گذارے یعنی اگر چار ماہ دس دن مدت بعد واطول بنتی ہو تو یہی عدت ہوگی اگر وضع حمل کی مدت بعد واطول ہو تو پھر یہی عدت ہوگی اور حضرت ابن مسعودؓ نے طریق نسخ کو اختیار کیا اس عورت کے متعلق جس کو دونوں آیات شامل ہیں یعنی حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا تو انھوں نے فرمایا کہ سورۃ بقرہ پہلے نازل ہوئی اور نساء قصریٰ یعنی طلاق بعد میں لہذا یہی اس کیلئے

ناسخ ہوگی لہذا حامل متوفی عنہا زوجہا کی عدت بروئے آیت ثانیہ وضع حمل ہوگی نہ کہ چار ماہ دس دن جو کہ اس عورت کے حق میں منسوخ ہے اور وہ فرماتے تھے کہ من شاء باملتہ جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ مباحلہ کرنے کے لئے تیار ہوں کہ نساء قصری کا نزول نساء طولی یعنی بقرہ کے بعد ہے لہذا آیت اولات الاحمال ناسخ ہوگی اور والذین یتوفون منکم بحق حاملہ منسوخ ہوگی۔ وذلك عام کلمہ یعنی یہ نصوص اربعہ جن کے ساتھ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ نے تمک اختیار کیا ہے۔ فی الجمع بین الاختین کے بارہ میں یعنی ماملکت ایما نکم اور ان تجمعوا بین الاختین والعدۃ اور عدت کے بارہ میں والذین یتوفون اور اولات الاحمال یہ نصوص اربعہ عام ہیں جن کے ساتھ ان حضرات نے استدلال بالعموم کر کے ان کے درمیان صورتہ توفیق پیدا کی۔

لکن عند الشافعی ہو دلیل جو حضرات اس کے قائل تھے کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان تمام میں موجب حکم ہوتا ہے پھر ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہے کہ اس کا موجب ظنی ہے یا قطعی ہے یعنی اس کے اندر خصوص کا احتمال ناشی عن الدلیل نہ ہو باقی رہا احتمال غیر ناشی عن الدلیل وہ قطعیت کے منافی نہیں ہے امام شافعیؒ قائل ہیں کہ اس کا موجب ظنی ہے۔ اسی کو پیش کرتے ہوئے کہا لکن عند الشافعی یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ایک ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے یعنی ظنی ہے لہذا اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے یعنی کتاب اللہ میں جو عام واقع ہے اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ ان کے نزدیک جائز ہے۔ لان کل عام یہ دلیل شوافع ہے۔ خلاصہ یہ کہ ہر عام احتمال تخصیص رکھتا ہے اور تخصیص عام میں شائع ذائع اور کثیر الوقوع ہے حتیٰ کہ بطور ضرب مثیل کے مشہور ہو چکا ہے کہ ”ما من عام الا وقد خص منه البعض“ ہاں بمعونۃ قرائن قطعی ہو جاتا ہے جس کے اندر احتمال تخصیص بالکل ختم ہو جاتا ہے جیسے ان اللہ بكل شیء علیم اور للہ ما فی السموات والارض۔ وعندنا ہوامی العام قطعی ماسد للخاص یعنی جیسے خاص قطعی ہے بالاتفاق اسی طرح عند الحنفیہ عام بھی قطعی ہے۔

وسمعی معنی القطعی قطعی دو معنی میں استعمال ہوتا ہے ایک یہ کہ جس کے اندر احتمال مطلقاً نہ ہو نہ ناشی عن دلیل اور نہ ناشی بلا دلیل دوسرا معنی یہ ہے کہ اس کے اندر احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو اور یہی معنی ثانی یہاں مراد ہے فلا یجوز تخصیصہ یہ قطعی ہونے پر

تفریع ہے کہ عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے کسی ایک کے ساتھ جائز نہیں۔  
 مالم تخصیص قطعی یعنی جب تک اولاً اس کی تخصیص کسی قطعی دلیل کے ساتھ نہ ہو جائے اگر  
 دلیل قطعی کے ساتھ عام کی تخصیص ایک مرتبہ ہو چکی ہے تو اب یہ ظنی ہو جائیگا پھر اس کی  
 تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ ہو سکتی ہے۔

لان اللفظ متنی وضع یہ قطعی ہونے کی دلیل خلاصہ یہ کہ لفظ جب کسی معنی کے لئے وضع  
 کر دیا جائے تو یہ معنی اس کے لئے لازم غیر منفک ہو جانا ہے جو اسی لفظ کے ساتھ ہمیشہ  
 ثابت ہوتا رہتا ہے عند اطلاق اللفظ اور عموم بھی ایک ایسا معنی ہے کہ لفظ عام اس کیلئے  
 وضع کیا گیا ہے لہذا یہ معنی اس لفظ موضوع کے لئے ہمیشہ لازم رہیگا اور عند اطلاق اللفظ  
 الموضوع ہمیشہ ثابت ہوتا رہے گا۔ الا ان تدل القرینۃ علی خلافہ الا یہ کہ کوئی قرینہ اور دلیل  
 اس کے خلاف پر قائم ہو جائے تو اس دلیل کی وجہ سے خصوص مراد ہو سکتا ہے۔ دلوجان  
 ارادة البعض یہ مذہب مخالف کے بطلان پر دلیل ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اگر ارادة بعض  
 مسمیات عام کا از لفظ عام بلا قرینہ جائز ہو تو لا رتفع الامان عن اللغة والشرع بالکلیۃ یعنی  
 اس صورت میں امان اور اعتماد لغت سے مرتفع اور ختم ہو جائیگا کیونکہ کلام عرب میں جو الفاظ  
 عامہ وارد ہوئے ہیں اگر ان کے اندر احتمال خصوص موجود رہے تو پھر جو کچھ سامعین اس سے  
 معنی عموم سمجھتے ہیں تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ہر عام میں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا عمومی معنی مراد  
 نہ ہو بلکہ اس کا کوئی خصوصی اور تخصیصی معنی مراد ہو تو اس صورت میں لغت پر اعتماد ختم ہو  
 جائیگا اور اس صورت میں شریعت سے بھی اعتماد ختم ہو جائیگا کیونکہ اکثر خطابات شرعیہ  
 عمومی ہیں جو خطاب عام کے ساتھ وارد ہیں۔ اگر ارادة بعض بلا قرینہ جائز ہو تو جو احکام  
 عامہ صیغہ عموم سے سمجھتے ہیں وہ صحیح نہ ہو اور جو شخص مثلاً کہتا ہے کل عبد لی فحور  
 تو اس کے جمیع عید کے عتق کا حکم صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ اس سے بعض مراد  
 ہوں تو یہ تبلیس علی السامع ہے جو کہ یہ باطل ہے اور یہ باطل اسی سے لازم آتا ہے کہ  
 آپ نے عام کو متحمل خصوص قرار دے کر ارادہ بعض کو جائز قرار دیا ہے لہذا یہ باطل  
 ہوگا باقی رہا احتمال غیر ناشی عن الدلیل تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اس قسم کا احتمال عام  
 کی قطعیت پر مؤثر نہیں ہو سکتا۔ فاحتمال الخصوص مہنا تو اس قسم کا احتمال خصوص فی العام  
 ایسے ہے جیسے احتمال المجازی فی الخاص تو اس احتمال مجاز سے جیسے خاص کی قطعیت اور



اس کے ثبوتِ مسمیٰ میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ یہ احتمال ناشی بلا دلیل ہے تو اس قسم کے احتمال سے عام کی قطعیت میں بھی کوئی فرق نہیں آئیگا۔

فالتکید یجعله محکماً یہ مخالفین کے تمسکات کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ واقعہ نے جو کہ قائل بالتوقف تھے انھوں نے استدلال میں پیش کیا تھا کہ عام کی تاکید جو کل اور اجماع کیساتھ کی جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام فی حد ذاتہ مستغرق لمجموع الافراد نہیں ہے تو اس کے جواب میں کہا کہ کل کے ساتھ تاکید اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ عام محکم ہو جائے یعنی عام میں احتمال ناشی عن الدلیل تو تھا نہیں البتہ غیر ناشی عن الدلیل ہو سکتا تھا تو تاکید کے ساتھ ہر قسم کا احتمال مندرج ہو کر محکم کے درجہ تک پہنچ جائیگا۔ وایضاً جواباً عما قال الشافعیؒ

یعنی امام شافعیؒ کے قول کہ یحتمل التخصیص کا جواب بھی ہے حاصل یہ کہ ہم اس کے مدعی نہیں ہیں کہ عام میں احتمال تخصیص اصلاً نہیں ہے نہ ناشی عن الدلیل نہ غیر ناشی بلکہ ہم اس کے قائل ہیں کہ احتمال تخصیص ناشی عن الدلیل موجود نہیں ہے غیر ناشی عن الدلیل جو قطعیت کے منافی نہیں اس کی نفی کے ہم مدعی نہیں ہیں اسی غیر ناشی عن الدلیل کی نفی کے لئے تاکید بکل اور اجماع کی جاتی ہے تاکہ محکم ہو جائے یہ ایسے سمجھے جیسے خاص بالاتفاق قطعی ہے لیکن اس کے اندر احتمال مجاز ہے تو اس احتمال کو دفع کرنے کے لئے تاکید بلفظ نفس وعین کی جاتی ہے کہا جاتا ہے جارنی زید نفسہ وعینہ تاکہ احتمال مجاز مندرج ہو جائے جیسے اس تاکید کے ساتھ خاص کی قطعیت میں فرق نہیں آتا اسی طرح کل اور اجماع کی تاکید کے ساتھ عام کی قطعیت میں فرق نہیں آئیگا۔

فان قيل احتمال المجاز الذي اتم خلاصه سوال یہ ہے کہ عام مساوی للخاص فی القطعیت نہیں ہو سکتا کیونکہ خاص میں صرف احتمال مجاز ہے اور عام میں یہی احتمال مجاز بھی ثابت ہے اور اس کے علاوہ احتمال آخر یعنی احتمال تخصیص بھی ثابت ہے تو خاص میں ایک احتمال ہے اور عام میں دو فیکون الخاص راجحاً تو خاص کو ترجیح علی العام حاصل ہے تو خاص بدرجہ نص ہوا اور عام بمنزلہ ظاہر۔ نص کو ترجیح علی الظاہر حاصل ہے قلنا لما كان العام اتم خلاصہ جواب یہ کہ عام کی وضع چونکہ برائے کل مسمیات ہے تو اس سے بعض کا ارادہ کرنا اور بعض کا نہ کرنا جس کو آپ تخصیص کہہ رہے ہیں یہ بھی تو مجاز ہے تو حاصل یہ ہوا کہ خاص میں ایک احتمال مجاز ہوا اور عام میں دو احتمال مجاز ہو گئے اور کثرۃ احتمالات کا کوئی اعتبار

نہیں ہوتا دیکھئے اذکان لفظ خاص جب ایک لفظ خاص کے لئے صرف ایک معنی مجازی ہے اور دوسرے لفظ خاص کے لئے دو معنی مجازی ہیں یا اس سے اکثر اور قرینہ مجاز کی میں موجود نہ ہو تو یہ دونوں لفظ خاص اپنے اپنے معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں مساوی ہیں اول کو ترجیح علی الثانی حاصل نہیں ہوگی بلکہ دونوں برابر درجہ کے قطعی ہوں گے تو اس سے معلوم ہوا کہ مجاز واحد کا احتمال جس کیلئے قرینہ نہ ہو بالکل مساوی فی الدلالت ہے اس کے ساتھ جہاں بلا قرینہ مجازات کثیرہ کے احتمالات ہوں تو ثابت ہوا کہ عام اگرچہ اس کے اندر احتمال کثیرہ ہو سکتے ہیں یہ مساوی للخاص ہوگا جس کے اندر احتمال واحد ہو سکتا ہے۔

ولانسلم ان التخصیص شواہد کی جانب سے جو یہ کہا گیا تھا کہ عام میں تخصیص شائع ذائع ہے لہذا یہ مورث شبہ ہوگی یہ اس کا جواب ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ تخصیص جو مورث شبہ ہو سکتی ہے وہ عام میں بلا قرینہ شائع ذائع ہے اور تخصیص مورث شبہ وہ ہوتی ہے جو کلام مستقل موصول بالعام کے ساتھ ہو اس قسم کی تخصیص بالکل قلیل اور نادر ہے کیونکہ فان المخصص یعنی مخصص اگر عقل ہے یا اس جیسی چیز مثلاً حس فہو فی حکم الاستثنا تو یہ بحکم استثنا ہے جیسے استثنا مابقی میں شبہ پیدا نہیں کرتا یہ بھی ایسے ہوگا کیونکہ عقل جن کے عدم دخول کا موجب ہوگا وہ داخل نہیں ہوں گے اور اس کے ماسویٰ تحت العام قطعاً داخل رہیں گے وان کان المخصص موصولاً مخصص اگر کلام ہے اگر وہ مترادف واقع ہے تو وہ ناسخ ہے مخصص نہیں ہے البتہ وہ مخصص جو مورث شبہ ہو سکتا ہے وہ صرف وہی ہے جو کلام مستقل ہو اور ہو موصولاً اور اس قسم کا مخصص بالکل قلیل ہے آپ کا کثیر اور شائع کہنا صحیح نہیں ہے فاذا ثبت هذا جب یہ ثابت ہوا کہ عام ہمارے نزدیک قطعی ہے اور امام شافعی کے نزدیک قطعی نہیں ہے تو فان تعارض الخاص والعام اگر خاص عام میں تعارض ہو جائے گا ایک ثبوت حکم پر دال ہو دوسرا اسی حکم کی نفی پر فان لم یعلم التاريخ یعنی جہاں ان کی تاریخ وقوع کا علم نہیں ہے کہ ان میں سے کون مقدم فی الوقوع ہے اور کون مؤخر تو ہم انہیں مقارنتہ پر محمول کریں گے اگرچہ نفس الامر میں ان دونوں میں سے کوئی متاخر ضرور ہوگا جو وہ ناسخ للمتقدم ہوگا چونکہ ہمیں تاریخ معلوم نہیں ہے لہذا ان دونوں کو محمول علی المقارنتہ کیا جائیگا تاکہ کسی کی تقدیم و تاخیر سے ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے فغند الشافعی امام شافعی کے نزدیک چونکہ عام قطعی نہیں ہے لہذا اس خاص کے ساتھ عام کی تخصیص کر لی جائے گی اور تعارض قائم نہیں ہوگا کیونکہ متعارضین میں متساوی فی الدرجہ ہونا شرط

ہے اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ خاص ان کے نزدیک قطعی ہے اور عام ظنی تو اس صورت میں بعد التخصیص یہ عام مخصوص عنہ البعض کے حکم میں رہے گا اور ہمارے نزدیک چونکہ دونوں قطعی ہیں لہذا حکم تعارض ثابت ہوگا فی قدس مایتناولہ اسی مقدار میں جس کو دونوں متناول ہیں جیسے والذین یتوفون منکم اور اولات الاحمال اجلعن میں حضرت علیؓ کے نزدیک تعارض ہے تو انھوں نے ان میں صورۃ توفیق البدالاجلین کے ساتھ نکالی تھی وان کان العام متاخرا اگر عام متاخر ہوگا تو یہ خاص کو منسوخ کر دے گا ہمارے نزدیک اور اگر خاص متاخر ہوگا پھر اگر موصول اور متصل واقع ہے تو مخصوص ہوگا اب عام مخصوص البعض ہو کر ظنی ہو جائیگا اگر خاص متراخیا واقع ہے تو عام کو اسی مقدار میں جس کو خاص متناول ہے منسوخ کر دے گا خاص ناسخ للعام بالکلیہ نہیں ہوگا بلکہ صرف اسی مقدار میں جس کو خاص متناول ہے تو اس صورت میں عام مخصوص البعض ہو کر باقی میں ظنی نہیں ہوگا بلکہ باقی میں قطعی رہے گا جیسے حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک اولات الاحمال ناسخ تھا والذین یتوفون کے لئے صرف حاملہ متوفی عنہا زوجہا کے حق میں اور والذین یتوفون غیر حاملہ کے حق میں قطعی ہے یہ عام مخصوص البعض نہیں ہوگا جو مابقی میں ظنی ہو جائے۔

**فصل قصر العام علی بعض مایتناولہ الخ عام کو اس کے متناولہ افراد میں سے بعض پر مقصور و محصور کرنا لا یخلو من ان یکون بغیر مستقل اور غیر مستقل باصطلاح اصول ایسی کلام کو کہا جاتا ہے جو صدر کلام کے ساتھ تعلق رکھتی ہو اور بنفسہ کلام تام اور حامل فائدہ تام نہ ہو والمستقل اور مستقل اس کے مقابلہ میں اس کو کہا جاتا ہے جو غیر مستقل جیسانہ ہو پھر خواہ وہ کلام ہی نہ ہو جیسے عقل اور حس وعادة یا کلام ہو کر مستقل ہو اور تام بنفسہ ہو۔ دھوای غیر المستقل یعنی غیر مستقل کے اندر مصنف نے اربعہ اقسام ذکر فرمائے ہیں استثناء۔ شرط۔ صفت۔ غایت بعض نے بدل بعض کا اضافہ کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ حکم استثناء ہے لہذا الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور ان کے علاوہ صلہ اور حال کا بھی اضافہ کیا گیا ہے لیکن حکم صفت میں لہذا اکتفاء علی الاربعۃ صحیح ہے۔ فالاستثناء والاستثناء قصر العام علی بعض افرادہ کا موجب ہے اور شرط صدر کلام کو بعض تقادیر پر مقصور و محصور کر دیتی ہے۔ نحو انت طالق ان دخلت الدار اگر ان دخلت الدار کی شرط نہ ہوتی تو عورت**

ہر حالت پر مطلقہ ہو جاتی خواہ دخول دار ہوتا یا نہ ہوتا لیکن اس شرط نے طلاق کو دخول دار کی تقدیر و حالت پر مقصور و محصور کر دیا ہے۔ والصفة توجب القصر اور صفتہ حکم کو ان افراد عام پر مقصور کر دے گی جن کے اندر یہ صفت پائی جائیگی۔ نحو فی الابل السائمة زکوٰۃ تو غیر سائمہ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی بلکہ صرف سائمہ میں ہوگی والغایۃ توجب اور غایت حکم کو اس بعض پر مقصور کر دے گی جس کے لئے یہ غایت حد بنا دی گئی جیسے ایدیکم الی المرافق میں ہاتھوں کو صرف مرافق تک دھونا واجب ہے اس سے متجاوز حصہ کا دھونا واجب نہیں ہے۔ وعلی ما وراء الغایۃ اور غایت کبھی حکم کو مقصور کر دے گی ماوراء غایت پر یعنی یہ غایت حکم مغیا میں داخل نہیں ہوگی جیسے اتموا الصیام الی اللیل میں کہ لیل حکم صوم سے خارج ہے ضابطہ یہ ہے کہ اگر غایت از جنس مغیا ہو جیسے مرافق از جنس ایدی ہیں تو اس قسم کی غایت داخل فی حکم المغیا ہوگی اگر از خلاف جنس ہے تو پھر داخل نہیں ہے جیسے صوم دن کے وقت ہوتا ہے اور لیل از جنس نہار نہیں ہے لہذا یہ حکم صوم سے خارج ہوگی۔ او بمستقل یا قصر العام علی البعض مستقل کے ساتھ ہوگی اور اسی کو ہی تخصیص کہا جاتا ہے اور مستقل اسی کو کہتے ہیں جو غیر مستقل کی تعریف میں کہا گیا تھا ایسی کلام جو صدر کلام کے ساتھ متعلق اور تام بنفسہ نہ ہو تو اس صورت میں مستقل اس کو بھی کہا جائیگا۔ جو سرے سے کلام ہی نہیں ہے جیسے عقل وغیرہ یا کلام تو ہے لیکن صدر کے ساتھ متعلق نہیں ہے اور تام بنفسہ ہے اس لئے کہا وهو اسی التخصیص اما بالکلام وغیرہ دھو اسی غیر الکلام اما العقل نحو خالق کل شیء یعلم ضرورة ان الله مخصوص منه اسی من الشئی المخلوق یعنی عقل خود کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شئی میں جو مخلوق ہے داخل نہیں ہے کیونکہ وہ تو خالق علی الاطلاق ہے اس کے سوا کوئی خالق نہیں ہے تو پھر یہ مخلوق میں کیسے داخل ہو سکتا ہے ورنہ اپنے آپ کے لئے خود خالق ہو جائے گا اور ایک شئی کا اپنے آپ کیلئے خالق ہونا عقلاً محال ہے کیونکہ تقدم الشئی بالوجود علی نفسه لازم آجائیگا جو کہ باطل ہے۔ وتخصیص الصبی یعنی خطابات شرعیہ جو کہ عام ہیں ان میں سے صبی اور مجنون کی تخصیص مثلاً اقیموا الصلوٰۃ۔ اتوا الزکوٰۃ۔ صوموا رمضان وغیرہ یا من الخطابات سے صبی اور مجنون کی تخصیص کی جاتی ہے اور ان احکام سے انھیں خارج کیا جاتا ہے من هذا القبیل اسی من التخصیص العقلی اما المحس یا وہ غیر کلام جو مخصوص ہے وہ جس ہوگی جیسے بلقیس کے متعلق ہے او بیت

من کل شئی اب اس کل شئی سے متعدد اشیا خارج ہیں جو اس کے پاس نہیں تھیں نہ اس کے پاس رسالت و نبوت تھی نہ اس کے پاس زکوٰۃ تھی اور دنیا کی تمام اشیا تو اس کے پاس نہیں تھیں اور اس کی بدامنت جس شاید اور منحصر ہے واما العادة یا منحصر غیر کلامی العادة ہوگی نحو لایاکل راساً عادة اس سے عصفور و حمام کا راس خارج ہوگا کیونکہ راس کا اطلاق اس راس پر ہوگا جس کو تنور میں داخل کر کے بنایا اور کھایا جاتا ہے عرف اور عادة میں اس کا اطلاق راس عصفور اور فاختر پر نہیں کیا جاتا لہذا اس عام سے وہ خارج ہوں گے تو راس سے مراد راس غنم و بقر مراد ہوگا۔

واما کون بعض الافراد یا اس عام کے بعض افراد میں نقص فی صدق المفہوم والمعنی ہے تو وہ لفظ ان افراد کے علاوہ دوسرے افراد پر صادق بالاولویت ہوگا نحو کل مملوک لی فہو حر تو اس لفظ مملوک میں مکاتب داخل نہیں کیونکہ اس میں مملوکیۃ ناقصہ ہے بدلاً ازاد ہے اور رقبۃ مملوک ہے حتی کہ مولیٰ اس کے مکاسب کا مالک نہیں بلکہ مکاتب خود آپ اپنے مکاسب کا مالک ہے۔ دیمی مشکا اور اس کا نام مشکک ہے یعنی لفظ مملوک مشکک ہے کہ اس کا صدق علی الافراد بالتفاوت ہے۔ اور اشد اس کا عطف ناقصاً پر ہے یعنی بعض افراد لفظ عام کے مفہوم سے کچھ زیادہ معنی رکھتے ہیں کالفالہ جسے لفظ فاکھ یہ عنب پر صادق نہیں آئیگا کیونکہ لفظ فاکھ تفک سے ماخوذ ہے جس کا معنی تلذذ ہے عند الامام فاکھ اس کو کہا جائیگا جو صرف تلذذ کی خاطر کھایا جائے اور اس میں غذائیت اور دوائیت نہ ہو تو عنب۔ تمر نخل۔ رمان ان کے اندر تلذذ کے علاوہ غذائیت موجود ہے یعنی روٹی کی بجائے ان پر گزر اوقات ہو سکتا ہے تو ان کے اندر تفک سے زیادہ معنی موجود ہے اگر کوئی شخص حلف اٹھاتا ہے لایاکل فاکھ اور فاکھ کے متعلق اس کی کوئی نیت و ارادہ نہیں ہے تو تمر نخل اور عنب و رمان کھانے سے حائث نہیں ہوگا۔

نفی غیر المستقل عام اس قصر علی البعض کے بعد باقی افراد پر اس عام کا اطلاق علی سبیل الحقیقۃ ہوگا یا علی سبیل المجاز اور اس قصر کے بعد عام قطعی رہیگا یا ظنی ہو جائیگا۔ اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا نفی غیر المستقل یعنی اس صورت میں کہ جب وہ شئی جو موجب ہے قصر عام کی غیر مستقل ہو تو دوسری العام حقیقۃ فی البواقی یعنی اس وقت باقی پر عام کا اطلاق علی سبیل الحقیقۃ ہوگا لان الواضع الخ یہ اس اطلاق حقیقی کی دلیل ہے یعنی واضح

نے خود اس لفظ کو جس سے بعض افراد کا استثناء کیا گیا ہے باقی کے لئے ہی وضع کیا ہے لہذا یہ استعمال اللفظ فیما وضع لہ ہوئی تو حقیقت ہے دھواہی العام یعنی یہ عام جس کی قصر علی البعض غیر مستقل کے ساتھ ہوئی یہ باقی میں حجتہ بلا شہمہ ہے یعنی حجتہ قطعیہ ہے ظنی نہیں ہے بشرطیکہ استثناء معلومہ افراد کا ہو اگر استثناء مجہول ہو تو پھر حجتہ قطعیہ نہیں ہوگا۔ دفعی المستقل اور اس صورت میں کہ جب قاصر یعنی موجب قصر مستقل ہو خواہ کلام ہو یا غیر کلام تو اصطلاحاً اس کو تخصیص کہا جاتا ہے خواہ منحصر کلام ہو یا غیر کلام مجازاً تو اس وقت لفظ عام کا اطلاق علی الباقي از قبیل مجاز ہوگا کیونکہ اسم کل کا اطلاق علی البعض کیا گیا ہے من حیث القصر یعنی بایں حیثیت کہ یہ لفظ عام باقی پر مقصور و محصور ہے تو مجاز ہوگا کیونکہ یہ استعمال اللفظ فی بعض المستثنیٰ ہے تو اسے بھی مجاز کہا جاتا ہے۔ من حیث التناول حقیقتہ ہے یعنی بایں حیثیت کہ باقی افراد کو بالکلیہ وبالعموم متناول ہے تو اس لحاظ سے حقیقت ہے کیونکہ عام کا مفہوم یہی تھا کہ جمیع مسمیات کو متناول ہو اسی طرح یہ بھی جمیع باقی کو شامل ہے۔

وہو حجة فيه شبهة یعنی یہ عام جس سے تخصیص بالمستقل کر لی گئی ہے یا ایک ایسی حجت ہے جس میں شہمہ ہے یعنی یہ حجت ظنیہ ہے قطعیہ نہیں ہے۔ ولم یفرقوا بین کونہ الخ یعنی علمائے اس میں فرق نہیں کیا کہ عام کا منحصر مستقل کلام ہو یا غیر کلام بلکہ علی الاطلاق قول کر دیا کہ ہر وہ عام جس کی تخصیص منحصر مستقل سے ہو جائے وہ ایسی دلیل بن جاتا ہے جس کے اندر شبہ پیدا ہو جاتا ہے یعنی ظنی ہو جاتا ہے قطعی نہیں رہتا۔

لکن یجب هناك فرق لیکن اس مقام تخصیص میں فرق کرنا لازم و واجب ہے وہ یہ کہ اگر عام مخصوص بالعقل ہو یعنی منحصر عقل ہو تو اس تخصیص کے باوجود عام قطعی رہیگا ظنی نہیں ہوگا لانہ فی حکم الاستثناء کیونکہ یہ تخصیص عقلی بحکم استثناء ہوتی ہے اور اعتماد عقلی کی بنیاد پر استثناء محذوف ہوتا ہے۔ علی انہ مفرد غ عنہ گویا یہ مسئلہ مفرد غ عنہا ہے کہ عقلی منحصر کے ساتھ جو افراد خارج ہوتے ہیں وہ بحکم استثناء ہیں اور جب استثناء معلوم ہو تو باقی میں حجتہ قطعیہ رہیگا اللہ تعالیٰ کا قول یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ اور اس جیسے خطابات شرعیہ عامہ جن سے عقلاً صبی و مجنون مستثنیٰ ہیں یہ حج قطعیہ ہیں جتنا خطبات وارد بالفرائض ہیں باوجود اس تخصیص عقلی کے قطعیہ ہیں حتیٰ کہ ان کے منکر کو کا فر قرار دیا

جائیگا کیونکہ تخصیص بالعقل مورث شیعہ نہیں ہوتی عقل جن کی تخصیص کا موجب ہوگا وہ مستثنیٰ ہو جائیں گے باقی بالقطع درج فی الخطاب رہیں گے۔ اگر مخصوص غیر کلامی عقل کے علاوہ عادیہ یا حس اور زیادۃ معنی وغیرہ ہو تو پھر کہا جاتا ہے کہ عام قطعی نہیں رہے گا۔ کیونکہ عادات مختلف ہوا کرتی ہیں اور زیادۃ ونقصان کے سمجھنے میں خفا ہوتا ہے اور حس تفصیل اشیاء پر پوری اطلاع حاصل نہیں کر سکتی الا یہ کہ قدر مخصوص کا علم قطعی ہو جائے تو عام قطعی رہیگا والا فلا۔ مصنفؒ اس فرق کے ذکر کرنے میں منفرد ہے اور کسی نے ذکر نہیں کیا حالانکہ یہ فرق ضروری ہے۔ ولنعم ما فرق وللمتہ درہ۔

واما المخصوص بالكلام یعنی وہ عام جو مخصوص بالكلام ہو اور اس کے لئے مخصوص کلام ہے عقل وغیرہ نہیں تو کرخی کے نزدیک وہ حجت اصلاً نہیں ہے خواہ قدر مخصوص معلوم ہو جیسے متامن جو اللہ تعالیٰ کے قول اقلوا المشرکین میں سے مخصوص اور خارج ہے اللہ تعالیٰ کے قول ان احد من المشرکین استجارک فاجرہ کے ساتھ کیونکہ یہ آیت بیان کر رہی ہے کہ متامن اقلوا کے حکم میں داخل نہیں ہے اور مجہولاً یا قدر مخصوص من العام مجہول ہو جیسے ربوا جو اللہ تعالیٰ کے قول احل اللہ البیع سے مخصوص اور خارج ہے ان دونوں صورتوں میں کرخی کے نزدیک عام حجتہ نہیں رہتا۔ لانه ان كان مجهولاً الخ یہ کرخی کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ اگر مقدار مخصوص مجہول ہے تو باقی بھی مجہول ہو جائے گا معلوم نہیں ہوگا کہ حکم کے تحت باقی کتنا مقدار داخل ہے لان التخصیص کیونکہ تخصیص بمنزلہ استثناء کے ہے جو یہ بیان کرتی ہے کہ مخصوص تحت العام داخل نہیں جیسے استثناء بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں ہے اور استثناء جب مجہول ہو تو صدر کلام باقی کے حق میں مجہول ہو جائیگا لہذا اس سے حکم ثابت نہیں ہوگا۔ وان كان معلوماً اگر قدر مخصوص معلوم ہو فالنہا ان یکون معللاً تو ظاہر یہ ہے کہ یہ معلل بالتعلیل ہوگا کیونکہ یہ مخصوص کلام مستقل ہے اور نصوص میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل بالتعلیل ہوتی ہیں اور حکم مخصوص میں کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ ولایدخل کمیخرج اب معلوم نہیں ہو سکے گا کہ اس تعلیل و علت کے ساتھ کتنا خارج ہوے ہیں جب خارج شدہ کا علم نہ ہو تو باقی بھی مجہول ہو جائیگا لہذا ایسے عام کے ساتھ حجت قائم نہیں رہ سکتی وعند البعض اور بن حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ اگر قدر مخصوص معلوم ہے تو عام ان مخصوص مقدار کے

علاوہ باقی میں حجت برقرار رہیگا لہذا کان جیسے قبل التخصیص اس کا حکم تھا اب بھی بعد التخصیص ویسے رہیگا۔ لہذا کلا استثناء کیونکہ یہ تخصیص بمنزلہ استثناء کے ہے اس امر میں کہ یہ تبیین کرتا ہے کہ مقدار مخصوص داخل نہیں ہے جب یہ بمنزلہ استثناء کے ہوا فلا یقبل التعلیل تو یہ تعلیل کو قبول نہیں کر سکتا کیونکہ استثناء ایک امر غیر مستقل ہے جو تعلیل کو قبول نہیں کرتا تو اسی طرح تخصیص جو بمنزلہ استثناء کے ہے وہ بھی تعلیل کو قبول نہیں کرے گی تو صورت استثناء میں عام حجت فی الباقی رہتا ہے جیسے قبل الاستثناء تھا تو تخصیص میں بھی ایسے ہی ہوگا دان کان مجھولا اگر قدر مخصوص مجہول ہے تو عام حجت نہیں رہیگا کیونکہ تخصیص بمنزلہ استثناء کے ہے اور استثناء مجہول باقی کو بھی مجہول کر دیتا ہے لہذا عام باقی افراد میں حجت برقرار نہیں رہ سکتا۔

و عند البعض یہ عام مذکور کے متعلق تیسرا مذہب ہے خلاصہ یہ کہ اگر قدر مخصوص معلوم ہے تو جیسے پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ ماوراء المخصوص میں حجت برقرار رہے گا لہذا کان دان کان مجھولا یعنی اگر قدر مخصوص مجہول ہے تو یہ مخصوص خود ساقط ہو جائیگا اور اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی بخلاف استثناء کے کیونکہ وہ تو مستقل بنفسہ نہیں ہے بلکہ صدر کلام کے متعلقات میں سے ہے تو اس کی جہالت متعدی ہو کر صدر کلام کو مجہول کر دے گی۔

و عندنا تمکن فیہ شبهة اور یہ مذہب مختار ہے یعنی ہمارے نزدیک یہ عام جس سے بعض مخصوص کر لیا گیا ہے خواہ مقدار مخصوص معلوم ہو یا مجہول یہ ایک ایسی دلیل ہے جس کے اندر شبہہ متمکن ہو چکا ہے۔ لہذا علم انہ غیر محمول کیونکہ معلوم ہو چکا کہ یہ عام اپنے ظاہر معنی یعنی ارادۂ کل افراد پر محمول نہیں ہے تو اس وقت اس سے بعض افراد علی سبیل المجاز مراد ہوں گے یعنی یہ اس کا معنی مجازی ہوگا مثلاً جب اس عام کے کل افراد یکصد ہوں اور یہ معلوم ہو کہ پورے یکصد افراد تو مراد نہیں ہیں تو سو سے کم جتنا افراد ہیں سب مساوی ہیں اس میں کہ لفظ عام ان تمام میں مجاز ہو سکتا ہے لہذا کوئی عدد معین مراد نہیں ہو سکتا ورنہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی مخصوص مجہول کی صورت میں ترجیح بلا مرجح یقیناً لازم آتی ہے اگر مخصوص معلوم ہو تو پھر بھی مجموع ماوراء المخصوص کو ظنی ترجیح ہو سکتی ہے قطعی تو نہیں ہو سکتی لہذا شبہہ تو متمکن ہو جائیگا۔ ثم ذکر ثمرۃ تمکن الشبہہ فیہ الخ



اس ممکن شبہ کا ثمرہ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ہمارے نزدیک اس عام کا بعد التخصیص وہی درجہ ہو جائیگا جو عام غیر مخصوص البعض عنہ کا درجہ امام شافعیؒ کے نزدیک تھا یعنی اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ کرنی صحیح ہو جائیگی لیکن لایسقط الاحتجاج بہ یعنی باوجود اس شبہ کے اس عام کے ساتھ حجت پکڑنا اور احتجاج ساقط نہیں ہوگا۔

لان المخصص يشبه الناسخ چونکہ مخصص اپنے صیغہ کے لحاظ سے ناسخ کے ساتھ مشابہ ہے کیونکہ یہ مخصص کلام مستأنف اور مستقل بالمفہوم اور مفید حکم ہے اگر اس سے متقدماً عام موجود نہ ہوتا تو یہ ایک مستقل حکم کا حامل تھا تو اس لحاظ سے مشابہ بالناسخ ہوا۔

والاستثناء بحکمہ چونکہ اس مخصص کا حکم یہ ہے کہ ماوراء مخصوص میں حکم ثابت کرتا ہے اور مخصوص کے عدم دخول تحت الحكم کو واضح کرتا ہے تو اس لحاظ سے اس کو تشبیہ بالاستثناء ہوئی جیسے استثناء اثبات حکم ماعد المستثنیٰ میں کرتا ہے اور یہ واضح کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام کے حکم میں داخل نہیں ہے تو اس مخصص کو من وجہ مشابہت بالناسخ اور من وجہ مشابہت بالاستثناء ہوئی فان كان مجهولاً اگر یہ مخصص مجہول ہے یعنی مجہولہ افراد کو شامل ہے تو مشابہت بالناسخ کی وجہ سے خود ساقط ہو جائیگا کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے لہذا اس کی جہالت متعدی الی الحكم العام نہیں ہو سکتی اور مشابہت بالاستثناء کی وجہ جہالت فی العام کا موجب ہے کیونکہ استثناء کی جہالت موجب ہوتی ہے تعدی جہالت الی صدر الکلام کی تو اس لحاظ سے اس عام کے ساتھ حجت ساقط ہو جانی چاہئے تو اس سقوط عام میں شک واقع ہو جائیگا تو اس شک کی بنا پر جو اس کی جہالت ثابتہ تھی ساقط نہیں ہوگی بلکہ وہ موجب عمل ہوگا اگرچہ موجب علم ولیقین نہیں ہوگا جیسے ظنی دلیل واجب العمل ہوتی ہے موجب علم نہیں ہوتی۔ اذ قبل التخصیص چونکہ عام قبل از تخصیص معمول بہ اور قابل عمل تھا فلما خص جب اس کے اندر تخصیص ہوئی تو شک واقع ہوا کہ اس کا معمول یہ ہونا باقی ہے یا کہ اس پر عمل کرنا باطل ہو چکا ہے تو شک کی وجہ سے اس کا معمول یہ ہونا باطل نہیں ہوگا بلکہ واجب العمل رہیگا۔

وان كان المخصص معلوماً یعنی اگر مخصص معلوم ہے جو کہ افراد معلومہ کو شامل ہے۔

للمشبه الاول یصح تعلیلاً تو مخصص معلوم ہونے کی صورت میں شبہ اول کی بنیاد پر اس کی بلیغ صحیح ہے چونکہ مصنفؒ کی اس عبارت سے متبادریہ تھا کہ مخصص کو چونکہ مشابہت

بالناسخ ہے اس لئے اس کی تعلیل یعنی علت تخصیص کا بالقیاس پیش کرنا صحیح ہے جیسے ناسخ کی تعلیل قیاسی صحیح ہے جو بعض افراد عام کو منسوخ کرتا ہے اور پھر اس سے یہ لازم آتا تھا کہ قیاس کے ساتھ دیگر افراد عام بھی منسوخ کئے جاسکیں حالانکہ یہ بالکل صحیح نہیں ہے۔

فان تعلیل الناسخ علی هذا الوجه لا یصح ناسخ کی تعلیل اس طرح کرنا کہ اس علت قیاسیہ سے آئندہ بھی نسخ جاری رہے یہ صحیح نہیں تھا اس لئے مصنف نے اپنے قول لایرید کے ساتھ اس کی مدافعت کرتے ہوئے کہا کہ شبہ اول سے مراد من حیث انہ یشاہ الناسخ مراد نہیں ہے۔ بل لیرید بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ بایں حیثیت کہ مخصص معلوم ایک ایسی نص ہے جو مستقل بنفسہ ہے اور مفید حکم ہے اس لئے اس کی تعلیل صحیح ہے۔ کما هو عندنا جیسے اخلاف کے نزدیک نص مستقل کی تعلیل صحیح ہوا کرتی ہے ہمارے نزدیک اور اکثر علما کے نزدیک مخصص معلوم کی بحیثیت نص مستقل ہونے کے تعلیل صحیح ہے خلافاً للجبائی جبائی معتزلی کا اس میں خلاف ہے کہ وہ اس کی تعلیل صحیح قرار نہیں دیتا۔ فاذا صح تعلیلہ جب اس مخصص کی تعلیل عندنا وعند اکثر العلماء صحیح ہوئی تو معلوم نہیں ہوگا کہ اس تعلیل یعنی قیاس کے ساتھ کتنا خارج ہیں اور کتنا تحت العام باقی ہیں تو اس لحاظ سے فیما بقی تحت العام جہالت واقع ہو جائیگی اور شبہ ثانی یعنی شبہ استثناء کی بنا پر اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے۔

کما هو عند البعض اسی عند الجبائی وہ کہتا ہے کہ مخصص درحقیقت نص مستقل نہیں ہے بلکہ وہ بمنزلہ وصف کے ہے جو صدر کلام کے ساتھ قائم ہے جو اس پر دال ہے کہ یہ افراد صدر کلام کے حکم میں داخل نہیں ہیں تو یہ جب یہ عدم دخول پر دال ہوا تو والعدم لا یعمل کما هو فی الاستثناء فدخل الشک فی سقوط العام کیونکہ شبہ اول کی بنا پر اس میں جہالت ہے لہذا عام کو ساقط ہو جانا چاہئے اور شبہ ثانی کی بنا پر سقوط نہیں ہونا چاہئے۔ مصنف نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ شبہ ثانی یعنی شبہ استثناء بایں حیثیت قائم ہے کہ مخصص بیان کرتا ہے کہ مخصوص افراد حکم عام میں داخل نہیں ہیں تو اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے جیسے کہ جنائی کا مذہب ہے کہ جس طرح تعلیل مستثنیٰ صحیح نہیں ہوا کرتی اس مخصص کی بھی صحیح نہیں ہے۔

واخراج البعض یعنی بایں حیثیت کہ اس کی تعلیل صحیح ہے تو مخصوص افراد کے علاوہ  
باقی کا اخراج بھی ہو سکتا ہے لہذا مابقی تحت العام مجہول ہوا لہذا عام حجت نہ رہے لیکن  
بایں حیثیت کہ اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے تو عام کو حجت رہنا چاہیے چونکہ وہ قبل از  
تخصیص حجت تھا تو اب ان شخصین مذکورین کی بنا پر اس کے بطلان میں شک واقع ہوا  
لہذا شک کی بنا پر باطل نہیں ہوگا بلکہ اس کی حجیت باقی رہے گی ہذا ما قالوا۔ ویرد علیہ  
انہ لما کان الخ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے چونکہ تمہارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک  
اس کی تعلیل صحیح ہے لہذا تمہارے نزدیک اس عام کی حجیت باطل ہونی چاہیے تمہارے  
لئے تمہارا زعم معتبر ہے زعم جہانی کے ساتھ جو تعلیل کو صحیح نہیں کہتا تمہارا تمسک صحیح  
نہیں ہے۔

فلدفع هذه الشبهة قال علان الخ تو اس شبہ کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ احتمال تعلیل  
اس عام کو حجت ہونے سے خارج نہیں کرتا کیونکہ قیاس یعنی تعلیل قیاسی جن کی تخصیص کا  
اقتضاء کرے گی وہ خارج کر لئے جائیں گے اور جن کے لئے وہ مقتضی نہیں ہوگی وہ باقی  
رہیں گے۔ فان العام الخ کیونکہ اگر عام ایسا ہے کہ اس کے اندر علت تخصیص مدرك بالقیاس  
نہیں ہے تو وہ معلل نہیں ہو سکتا اور اس کی تعلیل پیش نہیں کی جاسکتی لہذا عام باقی میں  
حجت برقرار اور ان کی تخصیص از حکم عام صحیح نہیں ہوگی دان غرنت فیہ علت اگر قیاس کے  
ساتھ اس تخصیص کی علت معلوم ہو چکی ہے تو پھر وہ ہر فرد جس کے اندر یہ علت موجود ہوگی تو  
قیاساً اس کی تخصیص کر لی جائیگی اور جن میں یہ علت موجود نہیں ہوگی تو ان کی تخصیص نہیں  
کی جاسکتی۔ فلا یبطل العام تو احتمال تعلیل کی بنا پر اس عام کی حجیت باطل نہیں ہوگی لہذا اس  
کی حجیت برقرار رہیگی۔ فظہر مہنا الفرق تو اس سے تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق ظاہر  
ہوا کہ تخصیص میں تعلیل مخصص قیاس کے ساتھ صحیح ہے اور وہ مخصص جسے نسخ کہا جاتا ہے  
جو بعض افراد عام کو منسوخ کرتا ہے اس کے اندر تعلیل قیاسی صحیح نہیں ہے لیثبت النسخ یہ  
تعلیل صحیح ہوتی تو بعض دوسرے افراد کا نسخ قیاس سے لازم آتا جب تعلیل صحیح نہیں ہے  
تو اب یہ لازم پیش نہیں آئے گا صورۃ ان یرد نص الخ صورۃ نسخ یوں ہو سکتی ہے کہ ایک  
نص خاص وارد ہو جس کا حکم نص عام کے حکم کا مخالف ہو اور اس خاص کا ورد مترادف عن  
ورد العام ہو یعنی خاص بعد العام مترادف ہو تو ایسے خاص کو نسخہ للعام قرار دیا جاتا

ہے لاخصاً مخصص قرار نہیں دیا جاتا فان العام الذی نسخ بعض ما تناوله پس وہ عام جس کے بعض افراد خاص کے ساتھ منسوخ ہو چکے ہیں لاينسخ بالقياس یعنی تعلیل قیاسی کے ساتھ دیگر افراد میں آئندہ اس کا نسخ نہیں ہو سکتا کیونکہ قیاس ناسخ نص نہیں ہو سکتا اذہو لايعارضه کیونکہ قیاس نص کے ساتھ معارضہ نہیں کر سکتا کیونکہ قیاس کا درجہ نص سے کم ہے اور کم درجہ معارضہ للفقوی نہیں ہو سکتا لکن یخصمه لیکن قیاس تخصیص کر سکتا ہے ولايلزم به المعارضة کیونکہ تخصیص میں معارضہ بین النص والقياس لازم نہیں آتا اصل ضابطہ یہ ہے کہ نسخ بطریق معارضہ ہوتا ہے یعنی ناسخ اور منسوخ کے درمیان معارضہ قائم ہوتا ہے تو اس معارضہ کی بنا پر ناسخ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کے اندر حکم عام کو منسوخ کر دیتا ہے جیسے والذین یتوفون منکم الایہ ہر متوفی عنہا خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ عدت اربعہ اشھر و عشر لازم کرتی ہے اور واولات الاحمال اجلھن الایت یہ حاملہ کی عدت وضع حمل کو قرار دیتی ہے تو یہ دونوں آیات حاملہ متوفی عنہا زوجہا کے حق میں معارضہ ہیں جیسے کہ ابن مسعودؓ کی رائے تھی تو یہ آیت والذین یتوفون منکم کو ناجحی حاملہ منسوخ کر دی گئی اور متعارضین کے مابین مساویانہ قوت شرط ہے اور قیاس چونکہ نص سے کم درجہ ہے لہذا یہ ناسخ نہیں ہو سکتا لہذا ناسخ تعلیل قیاسی نہیں ہو سکتی بخلاف تخصیص کے کہ اس کے اندر صورت معارضہ قائم نہیں ہوتی بلکہ اس کے اندر صورت تبیین ہوتی ہے جب عام میں کسی مخصص مستقل کے ساتھ بیان ہو جاتا ہے کہ فلاں فلاں افراد مخصوص ہیں تو جو علت قیاسیہ اس مخصص سے مستنبط ہوگی وہ اس مقدار کی تخصیص کر سکتی ہے جہاں تک اس علت مستنبطہ کی رسائی ہوگی اور بیان کرے گی کہ یہ افراد بھی داخل تحت الحکم نہیں ہیں لیکن یہ شرط ہے کہ عام پہلے کسی کلام مخصص کے ساتھ تخصیص شدہ ہو جائے۔

وهنا مسائل من الفروع اس مقام پر کچھ مسائل ہیں جو ماذکرنا کے ساتھ متناسب ہیں یعنی جو ہم نے استثناء اور نسخ و تخصیص کے جو احکام ذکر کئے ہیں ان کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں فنظیر الاستثناء استثناء کی نظیر میں دو مسئلے پیش کئے جیسے استثناء مستثنیٰ کو صدر کلام کے حکم میں داخل ہونے سے روکتا ہے اسی طرح یہ مسئلہ اذبا ع الحرد والعبد بمن یعنی حر اور عبد کو لا کر ایک ہی عقد میں شمن واحد کے ساتھ فروخت کرتا کہتا ہے بعث بذین عندک بالف ثو حر داخل تحت الایجاب نہیں ہوگا کیونکہ ایک شئی تحت عقد البیع<sup>۱</sup>

وقت داخل ہو سکتی ہے جب اس کے اندر صفت مالیتہ موجود ہو اور وہ قابل قیمتہ ہو اور یہ امر حرم میں موجود نہیں ہے اور اسی طرح ہوگا جب خسل اور خمر دونوں کو فی عقد واحد ثمن مبادہ فروخت کرے۔ اوباع عبدین الابدان یہ دوسرا مسئلہ ہے یعنی جب دو عبدین کو فی عقد واحد بالف فروخت کرتا ہے اور ایک عبد کو مستثنیٰ کرتا ہے الابدان کے ساتھ بحصة من الالف یعنی ہزار روپے کو پہلی صورت میں عبد کی قیمت اور حر اگر غلام ہوتا تو جو اس کی قیمت ہوتی اس پر ہزار کو تقسیم کیا جائیگا بطل البیع تو یہ بیع دونوں صورتوں میں باطل ہو جائیگی لان احدهما ان دونوں عقدوں میں ان دو مبیعین میں سے ایک داخل فی البیع نہیں ہے فصار البیع بالحصة یہ بیع بالحصة ابتداء ہوئی یعنی شروع ہی سے یہ بیع بالحصہ ہوگی کہ ثمن جو ایک ہزار ان دونوں مبیعین کی قیمت کے حساب سے تقسیم کرنا پڑے گا ولان مالیس بمبیع یہ دوسری وجہ فساد ہے وہ یہ کہ جو بیع نہیں ہے اس کا قبول کرنا شرط ہو جائیگا لقبول المبیع کیونکہ عقد تو واحد ہے جو مرہ قبول کیا جائیگا تو یہ شرط فاسد ہے لہذا بیع فاسد ہو جائیگی۔

ففی المسئلة الادوی یعنی جس میں حر کو ملا کر فروخت کیا وہ حقیقی استثناء تو نہیں ہے البتہ متناسب بالاستثناء ہے کیونکہ جیسے استثناء مستثنیٰ کو صدر کلام کے حکم میں داخل ہونے سے رد کرتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہے کہ حر داخل تحت الایجاب نہیں ہوگا باوجود اس کے کہ صدر کلام اس کو شامل ہے تو گویا کہ یہ مستثنیٰ ہوا۔

فی المسئلة الثانية اور مسئلہ ثانیہ میں یعنی اس صورت میں جب عبدین کو فروخت کیا اور الابدان کے ساتھ ایک کا استثناء کیا تو یہاں حقیقت استثناء موجود ہے جب ان دونوں عقود میں ایک فرد داخل فی البیع نہ ہوا تو دوسرے میں بھی بیع صحیح نہیں ہوگی۔ اس کے دو وجوہ ہیں۔ احدهما ان یصد البیع ایک تو یہ کہ اگر دوسرے میں بیع کو صحیح کہا جائے تو یہ بیع بحصة من الثمن ابتداء ہو جائیگی جو کہ باطل ہے کیونکہ جہالت ثمن فی وقت البیع لازم آئیگی بیع بالحصہ ابتداء باطل ہے اگرچہ بقاء صحیح ہے کما باقی فی المسئلة التی صی نظیر النسخ والثانی اور دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ اس دوسرے عبد میں بیع ایسی شرط کے ساتھ ہو رہی ہے جو کہ مقتضی عقد کے مخالف ہے کیونکہ مالیس بمبیع یعنی جو در حقیقت مبیع نہیں ہے پہلی صورت میں حر اور دوسری صورت میں وہ عبد جس کو مستثنیٰ کیا ہے قبول مبیع کے لئے شرط ہو جائیگا اس لئے یہ بیع فاسد ہے۔ ونظیر النسخ ما اذا باع الخ اور نسخ کی نظیر

یہ ہے کہ جب ایک شخص دو غلاموں کو ہزار کے ساتھ فروخت کر دیتا ہے اور ایک غلام قبل از تسلیم بائع کے ہاں مر جاتا ہے تو دوسرے میں جو زندہ باقی ہے اس میں عقد بیع بالحصہ باقی رہیگا۔ فہذہ المسئلة متناسب النسخ یہ مسئلہ مناسبت ہے نسخ کے ساتھ کیونکہ نسخ کا معنی ہوتا ہے ایک حکم کو ثابت ہو جانے کے بعد تبدیل کر دینا چونکہ وہ عہد جو قبل از تسلیم مر چکا ہے وہ بیع کے تحت داخل ہو چکا تھا اور حکم بیع اس پر ثابت ہو گیا تھا لیکن جب بدست بائع قبل از تسلیم مر گیا تو اسی میں بیع نسخ ہو جائیگی تو گویا حکم بعد از ثبوت تبدیل ہو گیا لہذا دوسرے عہد میں جو زندہ ہے بیع فاسد نہیں ہوگی اگرچہ یہ بھی بیع بالحصہ تو ہے لیکن ابتداءً نہیں ہے بلکہ بقاءً اور یہ مفسد للعقد نہیں ہے اگرچہ جہالت ثمن یہاں بھی ہے لیکن یہ طاری ہے جو بعد صحت العقد پیش آئی ہے اس کے ساتھ بیع فاسد نہیں ہوگی جیسے نسخ کے بعد باقی میں حکم برقرار رہتا تھا۔ ونظیر التخصیص تخصیص کی نظیر یہ مسئلہ ہے اذ باع عبدین بالقب علی انہ بالخیار فی احدہما یعنی دو غلام بعقد واحد ایک ہزار میں فروخت کرتا ہے لیکن ایک غلام میں بائع یا مشتری تین دن تک خیار شرط کرتا ہے تو یہ بیع صحیح ہوگی بشرطیکہ محل خیار معلوم اور متعین ہو اور اس کے ثمن بھی معلوم ہوں۔ لان المبیع بالخیار کیونکہ مبیع بالخیار ایجاب بیع میں تو داخل ہے جو کہ سبب ہے لا المحکمہ اور حکم میں یعنی ملک میں داخل نہیں ہے یعنی یہ غلام ملک مشتری میں داخل نہیں نصاریٰ السبب کا نسخہ دئی المحکمہ کا لا استثناء یعنی سبب میں تو بمنزلہ نسخ کے ہوا جیسے نسخ ایک کلام مستقل اور مقرر ہو کر نسخ فی الافراد کرتی تھی یہ ایسے ہے دئی المحکمہ کا لا استثناء اور حکم میں یعنی ملک میں بمنزلہ استثناء کے ہے جیسے استثناء صدر کلام کے حکم سے مستثنیٰ کو خارج کر لیتا ہے اور اس کے عدم دخول کو واضح کرتا ہے یہ خیار بھی ایسے ہے کہ واضح کر رہا ہے کہ یہ محل خیار داخل فی المحکمہ نہیں ہے فاذا جہل احد اصحاب محل خیار اور ثمن میں سے کوئی ایک شئی مجہول ہو تو یہ بیع صحیح نہیں ہوگی۔ لشبه الاستثناء یعنی شبہ استثناء کی وجہ سے کہ جب استثناء مجہول ہو تو کلام کو باطل کر دیتا ہے ایسے یہاں بھی ہوگا کہ ایجاب ختم ہو جائیگا بیع صحیح نہیں ہوگی واذا علم کل واحد منهما جب محل خیار اور اس کے ثمن دونوں معلوم ہوں تو یہ بیع صحیح ہو جائیگی لشبه النسخ جیسے نسخ کے ساتھ معلوم افراد میں حکم منسوخ ہو جاتا تھا اور باقی میں حکم باقی رہتا تھا یہاں بھی ایسے ہوگا ولم يعتبر مہنا شبه الاستثناء یعنی شبہ استثناء کو یہاں اعتبار نہیں کیا

گیا یوں کہا جاتا کہ جب محل خیار مستثنیٰ از بیع ہوا تو قبول الایجاب فی غیر المبیع شرط فاسد ہے چونکہ عقد واحد ہے اس لئے مشتری تو اسی صورت میں بقبول واحد قبول کرے گا تو غیر مبیع کی قبولیت شرط کرنا یہ مفسد للعقد ہے۔ تو اس شبہ کو اس مقام پر بمقابلہ نسخ غیر معتبر قرار دیا گیا ہے۔ بخلاف الحر والعبد بخلاف اس صورت کے جہاں حر اور عبد کو ملا کر فروخت کیا تھا وہاں اگرچہ ہر ایک کا حصہ ثمن بیان بھی کر دیا جاتے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسد ہے وہاں تو وہ حر ایجاب کے تحت بھی داخل نہیں ہو سکتا تو وہ پوری نظیر استثناء ہے لہذا وہاں جائز نہیں ہوگی بیع کسی میں بھی۔ ویان مناسب تھا بالتخصیص وہ یوں کہ جیسے تخصیص باعتبار صیغہ کے مشابہ بالنسخ ہوتی ہے اور حکم کے اعتبار سے مشابہ بالاستثناء ہوتی ہے اسی طرح ہے یہ مسئلہ مذکورہ کیونکہ عبد جس میں خیار ہے داخل فی الایجاب ہے اور داخل فی الحکم نہیں ہے فن حیث انہ پس بایں حیثیت کہ داخل فی الایجاب ہے تو اس عبد کا خیار شرط کے ساتھ واپس کرنا سابقہ عقد کو تبدیل کرنا ہے فیکون کالمنع جیسے وہ حکم عام کو تبدیل کرتا ہے۔

ومن حیث انہ غیر داخل فی الحکم اور بایں حیثیت کہ محل خیار داخل فی الحکم نہیں تھا تو اس کا بخیار شرط رد کرنا یہ بیان ہوگا اس کا کہ یہ داخل نہیں تھا تو اس لحاظ سے کیونکہ کلا استثناء جیسے استثناء مستثنیٰ کے عدم دخول کا بیان کرتا ہے۔ واذکان لہ شبہان جب اس مسئلہ کو دونوں شبہ ہوئے تو یہ بمنزلہ تخصیص کے ہوگا جس کو شبہ بالنسخ اور شبہ بالاستثناء ہوتا ہے درعاية الشبهين دونوں شبہ کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور اس کے ثمن یہ دونوں معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی والا فلا۔

وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان میں ایک یہ ہے کہ محل خیار اور ثمن اس کے دونوں معلوم ہیں کما اذا باع هذا جیسے ہذا کو اور ذاک کو یعنی ان دونوں غلاموں کو بیچتا ہے بالفین ہذا کو بالف اور ذاک کو بھی بالف۔ صفقة واحدة ایک ہی عقد اور ایک ہی ایجاب کے ساتھ علی انہ امی البائع او مشتری بالخیار فی ذاک یعنی بائع یا مشتری کو ذاک میں خیار ہے ہذا میں نہیں ہے (ہذا۔ ذاک اگرچہ اسم اشارہ ہیں لیکن آسانی کی خاطر ہم ان دونوں لفظوں کو ان دو غلاموں کے نام فرض کر کے تحریر کر رہے ہیں الگ نام فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے) والثانی یہ دوسری صورت ہے کہ محل خیار معلوم ہے یعنی ذاک

میں خیار ہے لیکن ثمن معلوم نہیں کہ کتنا کس کا ہے اور کتنا کس کا۔ والثالث تیسری صورت ہے یہ دوسری کا عکس ہے یعنی محل خیار معلوم نہیں لیکن ثمن معلوم ہے کہ ہذا بھی ایک ہزار اور ذاک بھی ایک ہزار میں اور یہ معلوم نہیں کہ خیار ذاک میں ہے یا ہذا میں والرابع یہ چوتھی صورت ہے کہ نہ محل خیار معلوم نہ ثمن مثلاً باعہا بالفین علی انہ بالخیار فی احدھما۔ فلوراعینا کونہ داخل یعنی اگر ہم اس کا لحاظ کریں کہ کونہ اسی محل الخیار داخل فی الایجاب یعنی یہ کہ محل خیار داخل فی الایجاب ہے اور شبہ نسخ کی رعایت ہے تو صورت رابع میں بیع صحیح ہوگی۔ غایۃ ما فی الباب یعنی زیادہ سے زیادہ یہی خرابی لازم آئیگی کہ بیع بالمحصہ ہو جائیگی لیکن یہ بیع بالمحصہ ابتداءً نہیں بلکہ بقاءً ہے کیونکہ دونوں غلام ایجاب میں داخل ہو چکے ہیں اور مبیع ببیع واحد ہیں لہذا ابتداءً میں تو بیع بالمحصہ نہ ہوئی البتہ جب ایک میں خیار شرط سے رد ہوا تو بقاءً بیع بالمحصہ ہو جائیگی اس کے ساتھ بیع فاسد نہیں ہوتی۔ فلوراعینا کونہ غیر داخل فی الحکمہ اگر ہم اس کا لحاظ کریں کہ یہ محل خیار حکم بیع میں داخل نہیں ہے تو چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔

اما اذا کان کل واحد الخ یہ وجہ فساد کی تفصیل ہے یعنی اس صورت میں جس میں محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہیں تو اس کی وجہ فساد یہ ہے کہ جب محل خیار داخل فی الحکمہ نہ ہوا تو گویا یہ بیع نہ ہوا تو قبول مبیع کے لئے قبول غیر المبیع شرط ہوا چونکہ ایجاب واحد ہے تنہا ایک کو تو مشتری قبول نہیں کر سکتا قبول تو دونوں کو کرے گا تو جب قبول غیر مبیع شرط ہوا قبول مبیع کے لئے تو یہ شرط فاسد ہے۔ واما اذا کان اور اس صورت میں جہاں محل خیار اور ثمن دونوں میں ایک مجہول ہو جیسے دوسری صورت میں صرف ثمن مجہول تھا اور تیسری صورت میں صرف محل خیار مجہول تھا فلہذا العلة تو دوسری صورت میں شرط فاسد یعنی قبول غیر المبیع اور جہالت ثمن دونوں موجود ہیں اور المبیع مبیع مجہول یہ تیسری صورت میں اور اس میں شرط فاسد بھی موجود ہے اور کلہما اور رابعہ میں ثمن اور مبیع دونوں مجہول ہیں اور وہ شرط فاسد بھی ساتھ ہے کیونکہ مبیع تو ایک ہے قبول مبیع کے لئے قبول غیر مبیع کی شرط تمام میں موجود ہے تو اس مشترکہ علت فساد کے علاوہ ثانیہ ہیں جہالت ثمن ثالثہ میں جہالت مبیع رابعہ میں دونوں کی جہالت موجود ہے فاذا علم ان جهة



الشبه بالنسخ الخ تو شبه بالنسخ کی وجہ سے بیع چاروں صورتوں میں صحیح ہونی چاہئے کیوں کہ ناسخ کے بعد ما بقی میں حکم صحیح رہتا ہے وشبه الاستثناء یوجب الفساد فی المجمیع کیونکہ شرط فاسد موجود ہے۔

فداعینا الشہدین تو ہم نے دونوں شہدیں کا اعتبار کیا تو جب محل خیار یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں تو شبه استثناء کی وجہ سے بیع کو فاسد قرار دیا گیا اور جب محل خیار اور ثمن ہر ایک معلوم ہے تو اس صورت میں شبه ناسخ کا اعتبار کر کے بیع کو صحیح قرار دیا اور اس صورت میں شبه استثناء کا اعتبار نہیں کیا گیا کہ شرط فاسد کا اعتبار کر کے یعنی مائیس بمبیع کا قبول بشرط برائے قبول مبیع کی وجہ سے فاسد کہا جاتا یوں نہیں کیا گیا کیونکہ محل خیار اور ثمن کی معلومیۃ جانب صحۃ کو ترجیح دیتی ہے بخلاف ما اذا باغ المحرد العبد بخلاف اس صورت کے جب حر اور عبد کو ایک ہزار کے ساتھ فی صفقۃ واحدۃ فروخت کرتا ہے اور ہر ایک کا ثمن بھی الگ الگ بیان کر دیتا ہے تو اس میں بیع فاسد ہو جائیگی عبد میں بھی عند ابی حنیفہ لان المحر کیونکہ حر بیع میں داخل ہی نہیں ہو سکتا لہذا یہ صرف مشابہ بالاستثناء ہوگا مشابہ بالنسخ نہیں ہوگا تو مائیس بمبیع کی قبولیت شرط ہوگی لقبول المبیع اور یہ شرط فاسد ہے لہذا بیع فاسد ہوگی۔

فصل فی الفاظہ امی الفاظ العموم دہی امام الخ یعنی یہ الفاظ یا تو بلحاظ صیغہ اور بلحاظ معنی ان دونوں حیثیت سے عام ہوگا جیسے الرجال یعنی جمع معرف بالام اور جو معرف بالام نہیں ہوگی وہ جمع منکر ہے دامعام بمعناہ یا تو صرف بلحاظ معنی کے عام ہوگا اور بلحاظ صیغہ عام نہیں ہوگا دھذا اور یہ جو صرف بحسب المعنی عام ہے یا تو مجموع کو شامل ہوگا اور ہر ایک ایک فرد پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکے گا۔ کادرہط والقوم کہ ان لفظ کا اطلاق فرد منفرد پر نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا اطلاق جماعۃ پر ہوگا۔ دھونی معنی الجمع یعنی اس قسم کے الفاظ بھی جمع کے معنی اور حکم میں ہیں اگرچہ لفظاً وصیغۃ جمع نہیں ہیں۔ اکول واحد یا وہ عام بالمعنی ہر ایک ایک کو شامل ہوگا علی سبیل الشمول یعنی یہ ایک ایک جتنا ہوں تمام کو شامل ہو جائیگا۔ نخومن یا تینی فلدہ درہم یہ برآنے والے کو شامل ہوگا خواہ وہ ایک ہو یا دو اور دو سے زائد سب کو شامل ہوگا جتنا افراد آئیں گے سب ایک ایک درہم کے مستحق ہوں گے خواہ مجتمعاً ہوں یا متعاقباً اگر صرف ایک فرد آئے تو بھی مستحق ہوگا۔ ادعلی سبیل البدل

یعنی ہر ایک ایک کو بدلہ شامل ہوگا شمولاً نہیں فحومن یا تینوں اولاً فلہ درہم اس میں اولاً کی قید اس لحاظ سے اس کا صدق ہر ایک پر ہو سکتا ہے خواہ وہ زید ہو یا عمر اور بکر وغیرہم کسی کی تخصیص نہیں ہے البتہ نفس الامر کے لحاظ یہ ایک ہوگا جو سب سے اولاً آئیگا وہ مستحق درہم ہوگا اس کے بعد آئیوالا مستحق نہیں ہوگا اگرچہ اس کا اول ہونا ممکن تو تھا لیکن ہوا نہیں ہے۔ اول ہونا ممکن تو تھا لیکن ہوا نہیں ہے اگر اس صورت میں آئیوالوں کی ایک جماعت مجتمعا اور معا آجائے تو کوئی ایک مستحق نہیں ہوگا اور اگر متقابلاً آئے تو سب سے پہلے آئیوالا فرد مستحق ہوگا باقی مستحق نہیں ہونگے۔

فالجمع وما فی معناه یطلق علی الثلاثة فصاعداً پس جمع جیسے الرجال اور النساء اورہ جو جمع کے معنی میں ہے یعنی وہ عام جو متناول المجموع تھا جیسے الربط اور القوم ان کا اطلاق تین اور تین سے اوپر الی مالانہایت پر ہوتا ہے یہی مذہب ہے اکثر صحابہ اور فقہاء اور ائمہ لغت کا۔ فتولہ یطلق علی الثلاثة الخ یعنی جمع اور القوم والربط کا اطلاق تین اور تین سے زائد الی مالانہایت ہر عدد معین پر صحیح ہے۔ فاذا اطلق علی عدد معین تو جب اس کا اطلاق کسی عدد معین پر کیا جائے تو اس کے جمیع افراد کو شامل ہوگا مثلاً ایک شخص کے کل عبید تین ہیں اور کہتا ہے عبیدی احرار تو اس کے تینوں غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسرے آدمی کے دس غلام ہیں اور وہ بھی عبیدی احرار بولتا ہے تو اس کے دس کے دس غلام آزاد ہو جائیں گے کیونکہ جس عدد کے لحاظ سے اس کا اطلاق ہوگا اس کے جمیع احاد کو شامل ہو جائیگا کیونکہ عام کی تعریف میں شمول لجميع الافراد ماخوذ ہے ویس المراد یعنی ہمارے اس قول سے یہ مراد نہیں ہے کہ یہ لفظ تین کا احتمال رکھتا ہے اور تین سے زائد کا بھی کیونکہ یہ مفہوم تو مخالف عموم ہے مثلاً اسی صورت مذکورہ میں جب اس کے دس غلام تھے تو یوں کہا جائے کہ اس لفظ عبید میں جیسے تین کا احتمال ہے ایسے چار کا اور پانچ وچھ وغیرہ کا بھی احتمال ہے تو یہ ابہام ہوا عموم نہ ہوا کیونکہ یہ عموم کے منافی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قاتل کے تین یا تین سے زائد جتنا غلام ہوں یہ لفظ عبید ان تمام کو شامل ہو جائیگا البتہ یہ لفظ جمع دو اور ایک کو شامل نہیں ہوگا لان اقل الجمع ثلاثة چونکہ جمع کے کم سے کم افراد تین ہیں اس لئے تین سے کم پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کا اطلاق تین اور اس سے زائد پر ہوگا اگر ایک شخص حلف اٹھاتا ہے لا یتزوج

نساء تو یہ شخص ایک یا دو عورتوں سے نکاح کرتا ہے تو حائث نہیں ہوگا تین یا چار سے نکاح کرتا ہے تو حائث ہو جائیگا۔

وعند البعض اثنان بعض حضرات کے نزدیک جمع کے افراد کم سے کم دو ہیں لقولہ تعالیٰ فان كان له اخوة جو لوگ اس کے قائل تھے کہ جمع کا اطلاق کم سے کم دو افراد پر صحیح ہے یہ ان کے دلائل میں پہلی فان كان له اخوة یعنی میت کے لئے اگر اخوة ہوں تو میت کی والدہ کو ثلث میراث سے محبوب کر کے سدس تک پہنچا دیں گے میت کے بھائی خواہ دو ہوں یا تین یا اس سے زائد تو والدہ میت کو ثلث سے سدس تک لے جانے میں برابر ہیں البتہ ایک بھائی کے ہونے میں وہ ثلث کی مستحق رہیگی تو لفظ اخوة جمع ہے دو پر اس کا اطلاق ہو رہا ہے۔ وقولہ فقد صغت قلوبكما یہ ان کی دوسری دلیل ہے خلاصہ یہ کہ اس آیت میں لفظ قلوب جمع ہے لیکن مراد دو قلوب ہیں اس سے زائد نہیں ہیں کیونکہ لفظ کما جو مضاف الیہ ہے یہ تشبیہ ہے تو دو شخصوں کے دل بھی دو ہو سکتے ہیں زیادہ نہیں ہو سکتے کیونکہ ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوہ تو ایک شخص کا دل ایک ہی ہو سکتا ہے تو دو انسانوں کے دو دل ہوں گے کما ضمیر خطاب ام المؤمنین عائشہ اور حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما مراد ہیں۔ وقولہ علیہ السلام الاثنان فما فوقہما جماعة یہ ان کی تیسری دلیل ہے یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دو اور دو سے زیادہ جماعت ہے اس قسم کا قول اگر کسی لغوی سے صادر ہو تو حجت ہو جاتا ہے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے تو بطریق اولیٰ حجت ہوگا۔

ولنا اجماع اهل اللغة یہ دلیل جمہور ہے جو اس کے قائل ہیں کہ جمع کا اطلاق ثلثہ فصاعداً پر ہوتا ہے تو کہا ہمارے لئے دلیل اہل لغۃ کا اجماع ہے کہ انھوں نے واحد اور تشبیہ اور جمع کے لئے الگ الگ مختلف صیغے مقرر کئے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق حقیقی دو پر نہیں ہو سکتا کیونکہ دو کے لئے صیغہ تشبیہ کا مقرر کیا گیا ہے ولانزاع فی الارث یہ ان مخالفین کے دلائل کا جواب ہے یہ ان کی دلیل فان كان له اخوة کا جواب ہے۔ خلاصہ جواب یہ کہ یہ آیت میراث کے متعلق ہے اس میں کوئی نزاع و اختلاف نہیں ہے کہ میراث اور وصیت میں جمع کی اقل مقدار دو ہوتی ہے لہذا اس کے ساتھ استدلال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کلام ماوراء المیراث والوصیۃ میں ہے۔ وقولہ تعالیٰ فقد صغت قلوبكما تو یہاں

قلوب کا اطلاق قلبین پر مجاز ہے جیسے جمع کا اطلاق واحد پر ہوتا ہے علی سبیل المجاز جیسے از قال لحم الناس میں تھا تو نزاع اطلاق حقیقی میں ہے نہ کہ مجازی میں والحدیث محمول # یہ ان کی تیسری دلیل الاثنان فما فوقہا جماعة کا جواب ہے حاصل جواب یہ کہ حدیث مواریث کے متعلق ہے اور میراث میں بالاتفاق جمع کی اقل مقدار دو سے شروع ہوتی ہے۔

اولیٰ سنیۃ تقدم الامام یا یہ حدیث امام کے متعلق ہے کہ جب مقتدی دو ہوں تو امام کو مقتدیوں سے آگے بڑھ کر کھڑا ہونا چاہیئے جیسے دو سے زائد مقتدیوں میں ہوتا ہے بخلاف اس کے مقتدی ایک ہو تو وہ امام کے جنب یمن پر کھڑا ہو گا نہ کہ امام کے پیچھے۔

اولیٰ اجتماع الرفقة الم یا یہ حدیث رفقاء سفر کے متعلق ہے بعد قوۃ الاسلام فانه لا کان الم یعنی جب ابتداء میں اسلام کمزور حالت میں تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی تنہا سفر کرے یا دو آدمی اکٹھے ہو کر سفر کریں اس سے نہیں کر دی تھی اور فرمایا الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ ركب فلما ظہر قوۃ پس جب قوۃ اسلام ظاہر ہو گئی تو دو اشخاص کو سفر کرنے کی رخصت عطا فرمائی فرمایا الاثنان فما فوقہا جماعة تو اس حدیث کا تعلق مسائل اور احکام سے ہے وضع اور لغت کے ساتھ نہیں ہے اور یہ تاویلات اس لئے ضروری ہیں کہ اجماع اہل لغت اور حدیث کے مابین تخالف نہ ہونے پائے ولاتمسک لہم بنحو فعلنا یہ جمع کو اثنین پر اطلاق کرنے والوں کی ایک اور دلیل کا جواب ہے فعلنا کی وضع جمع کے لئے ہے اور ناخصیص جمع کے لئے موضوع ہے تو اس کا اطلاق دو پر بھی ہوتا جیسے تین اور تین سے زائد پر ہوتا ہے توجہ ابا کہا کہ ان کے ساتھ ان کا تمسک نہیں ہو سکتا لانه مشترک یعنی صیغہ متکلم مع الغیر کا جمع اور تشنیہ میں مشترک ہے اس کی وضع جیسے جمع کے لئے ہے اسی طرح تشنیہ کے لئے بھی ہے لان المثنی جمع یعنی اس کا اطلاق اس بنا پر نہیں ہے کہ مثنیٰ فرد ہے جمع کا بلکہ بطریق الوضع للمثنی کے ہے لان المثنی جمع یعنی اس کا اطلاق باس لحاظ نہیں کہ مثنیٰ بھی جمع ہے۔

فیصح تخصیص الجمع لعقوب یعنی مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اقل مقدار جمع کی ثلثہ ہے تو یہ اس پر لعقوب و تفریع ہے لہذا جمع جیسے الرجال دما فی معناه اور وہ الفاظ جو معنی جمع میں ہیں جیسے الربط اور القوم ان کی تخصیص تین تک ہو سکتی ہے تین سے کم دوا اور

ایک تک نہیں ہو سکتی کیونکہ تخصیص میں بقاہ جمعیت ضروری ہے اگر اس کی تخصیص ثلثہ سے کم تک صحیح ہو تو پھر صیغہ جمع کا دلالت علی الجمع سے خارج ہو جائیگا پھر یہ تخصیص نہ ہوتی بلکہ نسخ ہوا۔ والمراد بالتخصیص بالمستقل یعنی تخصیص سے مراد تخصیص بالمستقل ہے جیسے کہ پہلے تصریح ہو چکی ہے کہ تخصیص اس کو کہتے ہیں جو مستقل کے ساتھ ہو البتہ اس کے ساتھ تشبیہ کی کہ قصر العام علی البعض جو استثناء کے ساتھ ہو وہ جمع کے صیغہ میں واحد تک ہو سکتا ہے جیسے اکرم الرجال الالہیال میں اگر اس صورت عالم صرف رجل واحد ہو تو وہ اس حکم کا مصداق ہو جائیگا۔ والمفرد بالجمع الخ یعنی لفظ المفرد مجرور ہے اور اس کا عطف الجمع پر ہے مقصد یہ کہ مفرد حقیقی جیسے الرجل ومانی معناه اور وہ لفظ جو حقیقتاً تو مفرد نہایت لیکن مفرد کے معنی میں ہے کا جمع زیادہ جیسے وہ جمع جس سے مراد واحد ہوتا ہے نحو لا تزوج النساء جیسے لا تزوج النساء میں لفظ النساء ہے جمع لیکن مراد جمع نساء تو نہیں ہو سکتیں بلکہ اس سے مراد ایک بھی ہے ان کی تخصیص واحد تک ہو سکتی ہے یہ لفظ النساء سیاق نفی میں واقع ہے اس سے مراد واحدة من النساء ہونا صحیح ہے کیونکہ استغراق تو متعذر ہے لہذا یہ لام برائے جنس ہوگا اور نفی جنس نفی جمیع الافراد ہوتی ہے لہذا اس کا معنی لا تزوج امرأة ہوگا۔

والطائفة بالمفرد یعنی لفظ طائفہ بمنزلہ مفرد کے ہے وبهذا فسر ابن عباس ابن عباس نے لفظ طائفہ جو اللہ تعالیٰ کے قول فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة واقع ہے اس کی تفسیر مفرد کے ساتھ کی ہے بمعنی فلولا نفر من کل فرقة منهم واحد کیونکہ طائفہ قطعاً من الشئی کو کہا جاتا ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ لہذا اس کا اطلاق واحد اور فصاعداً پر ہوگا پس اس کی تخصیص الی الواحد ہو سکیگی۔

ومنها ای من الفاظ العام الجمع المعروف باللام الخ یعنی الفاظ عموم میں سے جمع معروف باللام ہے بشرطیکہ کوئی معبود اور متعین فرد نہ ہو جس کی طرف لام سے اشارہ کرنا مطلوب ہو ورنہ تو اس صورت میں لام برائے عہد ہو جائیگا اور جمیع افراد کو شامل نہیں ہو سکے گا۔ حالانکہ عام میں شمول ضروری ہے۔ لان المعروف کیونکہ جو معروف شئی ہے وہ جمع میں نفس ماہیت نہیں ہو سکتی کیونکہ صیغہ جمع دال علی الافراد ہوتا ہے اور بلا قرینہ بعض افراد نہیں لئے جاسکتے لعدم الادلویۃ کیونکہ اس بعض کے اندر کوئی اولویت موجود نہیں ہے تو پھر بعض کو مراد قرار دینا اور دوسرے بعض کو نظر انداز کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگی۔ فتعین الكل تو

اب یہی متعین ہوا کہ کل افراد مراد ہوں گے اسی کو عموم کہتے ہیں اعلم ان لام التعریف الخ  
یعنی لام تعریف اما للعہد الخارجی یا تو عہد خارجی کے لئے ہوگا یا عہد ذہنی کے لئے یا استغراق  
جنس کے لئے یعنی جنس کے جمیع افراد کو شامل ہوگا اسے لام استغراق کہتے ہیں یا تعریف  
طبیعت کے لئے ہوگا یعنی ماہیۃ من حیث ہی مراد ہوگی جسے لام طبیعت یا لام جنس کہا  
جاتا ہے لکن العہد هو الاصل یعنی لام تعریف کے اندر اصل عہد ہے خواہ خارجی ہو یا  
عہد ذہنی پھر اس کے بعد استغراق پھر تعریف طبیعت لان اللفظ الذی کیونکہ وہ لفظ جس پر  
لام تعریف داخل ہوتا ہے وہ بغیر لام کے دال علی الماہیۃ ہے تو لام کے داخل ہونے کے بعد لام کو فائدہ جدیدہ پرمحول کرنا  
بہتر ہے چونکہ لام کے بغیر وہ لفظ دال علی الماہیۃ تھا اور لام کے بعد بھی یہی دلالہ علی الماہیۃ مقصود ہو تو پھر فائدہ جدیدہ  
تو نہ ہوا اس لئے لام کو تعریف ماہیت کے لینا بہتر نہیں ہے۔ والفائدۃ المجدیدہ اور  
فائدہ جدیدہ یا تو تعریف عہد کا ہو سکتا ہے یا استغراق جنس کا یعنی جمیع افراد کے شمول کا اور  
پھر تعریف عہد اولیٰ من الاستغراق ہے لانہ اذ ذکر کیونکہ جب بعض افراد جنس کا ذکر موجود  
ہے خواہ خارجاً ہو یا ذہناً تو لام کو اسی بعض پر حمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے یا نسبت اس کے  
کہ جمیع افراد پر محمول کریں کیونکہ اس صورت میں بعض کا مراد ہوتا متیقن اور کل افراد کا مراد  
ہونا محتمل ہے متیقن اولیٰ من المحتمل ہے۔ توجع محلی باللام کو تعریف ماہیۃ پر علی سبیل  
الحقیقۃ محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ جمع کی وضع افراد ماہیۃ کے لئے ہے نہ کہ نفس ماہیت  
کے لئے الا یہ کہ حقیقی معنی ترک کر کے مجاز لیں تو پھر جمع سے مراد نفس ماہیت علی سبیل  
المجاز ہو سکتی ہے علی سبیل الحقیقۃ ممکن نہیں ہے اور پھر جب کوئی فرد معہودہ فی الخارج  
ہے نہ فی الذہن تو اس وقت بعض افراد مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک بعض کو یہ نسبت دوسرے  
بعض کے کوئی اولویت حاصل نہیں ہے تو اس وقت میں اب استغراق کے سوا کوئی چارہ  
نہیں ہے لہذا محمول علی الاستغراق ہوگا جو جمیع افراد کو شامل ہوگا یہی عموم ہوتا ہے تو یہ  
دلیل عقلی ہوئی کہ جمع معروف باللام عموم کے لئے ہے۔ مصنف کے نزدیک عہد ذہنی بھی مقدم  
علی الاستغراق ہے خلافاً للبعض۔

ولمuskھم یہ جمع محلی باللام کے عام ہونے کے لئے دوسری دلیل ہے جو کہ اجماعی  
ہے خلاصہ اس کا یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلافت کے بارہ میں  
بین الصحابہ اختلاف ہوا انصار کہتے تھے منّا امیر ومنکم امیر کہ ایک امام المسلمین ہم انصار

میں سے ہونا چاہئے اور ایک تم مہاجرین میں سے تو ابو بکر رضی نے حدیث کے ساتھ تمسک اختیار کرتے ہوئے الامۃ من قریش فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش کیا فلم یتکرم احدہا اس پر کسی ایک نے انکار نہ کیا تو انھوں نے اس کا مطلب یہی تسلیم کیا کہ ہر امام قریش میں سے ہوگا نہ کہ غیر قریش سے تو اس سے معلوم ہوا کہ لفظ الامۃ جو جمع معروف باللام ہے استغراق کے لئے ہے جو ہر فرد امام کو شامل تھی اگر مستغرق نہ ہوتی تو انصار جو اہل لسان تھے انکار کرتے کہ یہ عموم کے لئے نہیں ہے لہذا بعض تم میں سے ہوں اور بعض ہم میں سے تو معلوم ہوا کہ اہل لسان کا اس پر اجماع ہے کہ جمع معروف باللام عموم کے لئے ہے۔ ولصحة الاستثنا یعنی جمع معروف باللام سے استثناء افراد صحیح ہوتا ہے تو یہ اس کی دلیل ہے کہ جمع معروف باللام جو مستثنیٰ منہ کے درجہ میں ہے وہ شامل لجمیع الافراد ہے تاکہ مستثنیٰ اس میں بالیقین داخل ہو اور حرف استثناء کے ساتھ اس کا اخراج عن متعدد صحیح ہو اگر مستثنیٰ منہ سے مراد جمیع افراد نہ ہوں بلکہ بعض ہوں تو پھر یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ مستثنیٰ منہ جس بعض کو شامل ہے مستثنیٰ اس میں داخل نہ ہو تو پھر اس کا استثناء کیسے صحیح ہو سکتا ہے تو استثناء عن الجمع المعروف باللام دلیل ہے کہ یہ جمع مستغرق لجمیع الافراد ہے جیسے سجد الملائكة الا ابليس۔

قال مثاننا هذا الجمع مشائخ نے فرمایا کہ جمع محلی باللام مجازاً جنس کے معنی میں استعمال ہوتی ہے اور اس وقت اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اس وقت اس کا صدق واحد فصاعداً پر ہونے لگتا ہے حتیٰ لو حلف حتیٰ کہ اگر کوئی شخص حلف اٹھاتا ہے لا اتزوج النساء تو اس میں النساء جمع ہے لیکن اس مقام پر بمعنی جنس نساء ہے جو ایک پر اور کثیر پر صادق آتی ہے لہذا یجوز بالواحدة اگر ایک عورت کے ساتھ نکاح کر لے تو عانت ہو جائیگا اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء میں لفظ فقراء بمعنی جنس فقیر ہے لہذا اس جمع سے مراد بھی ایک فرد فقیر ہوگا۔ ولو اوصی یہ اس پر تفریع ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مال کی وصیت کرتا ہے لزید وللفقراء یعنی یوں کہتا ہے کہ میرا یہ مال زید کو اور فقراء کو فی سبیل اللہ دینا تو جمیع مال کا نصف زید کو ملے گا اور نصف فقراء کو خواہ وہ ایک ہو یا کثیر ہوں فقراء کیونکہ یہاں لفظ فقراء کی جمعیت باطل ہے صرف جنس فقیر مراد ہے اگر یہاں جمعیت ادھوتی تو کم سے کم جمع کے تین افراد لئے جاتے اب زید چوتھا ہو جاتا تو زید اس صورت

میں ربع وصیت کا مستحق ہوتا اور ثلثہ ارباع یتن فقیروں کو دیتے جاتے اب یوں نہیں ہے۔  
 لقوله تعالى لايجل لك النساء من بعد هذا دليل یعنی یہ آیت اس امر کی دلیل ہے کہ  
 جمع جنس میں مجازاً استعمال ہوتی ہے کیونکہ آیت میں لفظ النساء سے جمعیتہ مراد نہیں  
 ہے بلکہ جنس نساء مراد ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک بھی حلال نہیں ہے۔ اگر جمعیت  
 مراد ہوتی تو پھر ایک اور دو حلال ہوتیں یتن حلال نہ ہوتیں۔

ولانه لما لم يكن هناك معهود الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ جمع مجاز عن الجنس ہوتی  
 سے خلاصہ یہ کہ لا اتزوج النساء معہود تو ہے نہیں کہ لام عہد کا بنایا جائے اور استغراق  
 عقلاً صحیح نہیں ہے۔ لعدم الفائده استغراق میں کوئی فائدہ نہیں ہے جب نہ عہد ہوا  
 نہ استغراق تو لامحالہ جنس ہی مراد ہوگی۔ انما قال لعدم الفائده اس کی وجہ یہ پیش کی کہ  
 لا اتزوج النساء کی حلف منع کے لئے ہے یعنی نکاح نہیں کرے گا اگر اس مقام میں  
 لفظ النساء عام ہو اور جمیع افراد نساء مراد ہوں یہ عقلاً محال ہے کیونکہ جمع نساء الدنیا  
 سے تزوج ناممکن ہے پس اس سے منع کرنا لغو ہے تو استغراق جب لغو ہوا تو اب  
 جنس مراد ہوگی اور اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء میں لا يمكن صرف الصدقات  
 یعنی صدقات کا جمیع فقراء دنیا پر صرف کرنا ناممکن ہے لہذا استغراق نہیں ہو سکتا اب  
 تعریف باللام سے مراد جنس ہوگی مجازاً پس یہ آیت صرف تبیین مصرف زکوٰۃ کر رہی ہے۔  
 فثبتت الجمعية اب اس صورت میں جب کہ جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کیا جائے تو معنی  
 جمعیتہ من وجہ باقی ہے۔ لان الجنس يدل على الكثرة ضمناً کیونکہ جنس ایک مفہوم کلی ہے جو  
 اشترک بین الكثيرين کو قبول کرتا ہے لہذا معنی جمعیتہ من وجہ باقی ہوا اگرچہ من وجہ باطل ہو  
 چکا ہے کہ اس کا حمل علی الواحد بھی صحیح ہے فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول یعنی حرف  
 لام بھی زیر عمل رہا ہے کیونکہ اس وقت تعریف جنسی پر دال ہے اگر تعریف جنس مراد نہ لی جائے  
 تو حرف لام بالکل باطل ہو جائیگا کہ کسی فائدہ کا حامل نہ ہو اولولم یحمل علی هذا المعنی  
 اسی علی معنی الجنس تو جمعیتہ اپنے حال پر باقی رہیگی۔ وسیط اللام بالکلیۃ اور حرف لام بالکل  
 باطل ہو جائیگا۔ فحملہ علی تعریف الجنس تو اس کو محمول علی الجنس کرنا اولیٰ ہے تاکہ لام بھی  
 بالکلیہ باطل نہ ہو اور جمعیتہ من وجہ باطل اور من وجہ باقی رہے لہذا یہی اولیٰ اور بہتر ہے۔  
 وهذا معنی کلام نحمدہ للاسلام نحمدہ للاسلام نے باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار میں



جو کہا لانا اذا بقیناہ جمعاً لغا حرف العید اصلاً اس کی مراد بھی یہی ہے کہ اگر جمعیت کو باقی رکھا جائے تو لغا حرف العید اصلاً یعنی لام تعریف بالکل باطل اور لغو ہو جائیگا اگر معنی جنسی لیا جائے تو جمعیت من وجہ باقی رہ جاتی ہے اور لام تعریف بھی معمول بہ ہو جاتا ہے لہذا یہی اولیٰ ہے فاعلم من هذه الابحاث اس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ جو یہ کہا جاتا ہے کہ جمع معرف باللام کو جنس پر مجازاً حمل کیا جائے گا یہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے جس میں عہد اور استغراق پر حمل کرنا ممکن نہ ہو اگر ان میں سے کوئی ممکن ہو تو اسی پر محمول کریں گے نہ کہ جنس پر جیسے اللہ تعالیٰ کے قول لاتدرکہ الابصار میں لفظ الابصار جمع معرف باللام ہے یہ استغراق کہتے ہیں جس کا معنی یہ ہوگا لاتدرکہ کل بصر یعنی جمیع ابصار تو نہیں دیکھیں گی یہ ہے سلب عموم یا نفی شمول کے لئے اور اسے رفع ایجاب کلی بھی کہتے ہیں جو بحکم سالبہ جزئیہ ہوتا اور ایجاب جزئی اس کے منافی نہیں ہوتا معنی آیت یہ ہوگا کہ جمیع ابصار تو نہیں دیکھ سکیں گی اور بعض ابصار دیکھ لیں تو وہ اس کے منافی نہیں ہے اور یہ آیت عموم سلب اور شمول نفی کے لئے نہیں جس کا معنی یہ ہوتا لایدرکہ شئی من الابصار جو سالبہ کلیہ ہے تو اس آیت میں یہی مفہوم مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

والجمع المعروف بغیر اللام یعنی وہ جمع جو لام کے بغیر کسی اور طریقہ پر معرف ہے مثلاً اضافہ تو وہ جمع بھی عام ہوگی جو جمیع افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہوگی جیسے عبیدی احرار تو اس صورت میں متکلم کے جمیع غلام آزاد ہو جائیں گے اس عموم کی دلیل پیش کرتے ہوئے کہا لصحة الاستثناء یعنی استثناء ایسے مقام پر اہل لسان من غیر تکریم کلام میں استعمال کرتے ہیں تو یہ استعمال اور اجماع علی الاستثناء سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جمع معرف بھی برائے عموم ہے جیسے قرآن مجید میں ہے ان عبادی لیس لک علیہم سلطان الا من اتبعک واختلف فی الجمع المنکر جمع منکر میں اختلاف ہے کہ یہ عام ہے یا نہیں ہے اکثر حضرات کے نزدیک یہ عام نہیں ہے بلکہ واسطہ بین العام والخاص ہے کما ذکرہ المصنف فی التقیما اور بعض کے نزدیک یہ عام ہے درحقیقت اس میں تو شک نہیں ہے کہ جمع من المیات کو تو شامل ہے لیکن عام میں چونکہ استغراق شرط ہے اور جمع منکر میں استغراق لجمع الافراد نہیں ہے جیسے رجال جمع میں ایسے ہے جیسے رجل واحدان میں ہے یعنی رجل کا صدق علی سبیل البدل بر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح رجال کا صدق بر جمع پر علی سبیل البدل

ہوتا ہے تو استغراق لجميع الافراد علی سبیل الشمول نہ ہوا لہذا عام نہیں اور بعض حضرات جو عموم کے قائل ہیں کہ عند الاطلاق یعنی جب قرینہ کسی قسم کا نہ ہو تو استغراق کیلئے ہی ہوگی اور اس پر وہ صحتہ استثناء کو بھی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں جیسے لو کان فیہما الھمة الا اللہ لفسدتا تو الھمة جمع منکر ہے اور اس سے الا اللہ کے ساتھ استثناء کیا گیا ہے اور یہ دلیل عموم ہے تو وہ اکثر حضرات اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ کلمہ الا استثنائیہ نہیں ہے بلکہ یہ صفتیہ ہے جو بمعنی غیر کے ہے کیونکہ اگر استثناء کے لئے ہوتا تو لفظ اللہ منصوب ہوتا حالانکہ منصوب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں استثناء نہیں بلکہ الاعمقنی غیر ہو کر صفت ہے لہذا استدلال صحیح نہیں ہے۔

ومنها ای من الفاظ العام المفرد المحلی باللام الفاظ عام میں سے مفرد معرف باللام ہے بشرطیکہ اس مقام میں کوئی معبود نہ ہو تو اس وقت مفرد معرف باللام عموم کے لئے ہوگا جیسے ان الانسان نفی خسر الا الذین امنوا میں الانسان مفرد معرف باللام عموم واستغراق کے لئے ہے جو ہر فرد انسان کو شامل ہے اس لئے تو استثناء کیا گیا ہے الا الذین آمنوا کے ساتھ اور استثناء دلیل ہے کہ مستثنیٰ منہ عام ہے اسی طرح والسارق والسارقة یہ دونوں عموم کے لئے ہیں جو ہر سارق اور سارقة کو شامل ہے۔ مصنف نے السارق کی مثال پیش کر کے اشارہ کیا کہ مفرد محلی باللام سے عام مراد ہے خواہ لام حرف تعریف ہو جیسے الانسان میں یا اسم موصول ہو جیسے السارق والسارقة میں ہے اس سے مراد الذی سرق اور التی سرق ہے۔ الا ان تدل القرینة مگر جبکہ قرینہ دلالت کرے کہ عموم مراد نہیں ہے بلکہ یہ لام تعریف مابیت کے لئے ہے تو اس وقت مابیت مراد ہوگی پھر حسب مقام کبھی مابیت من حیث ہی مراد ہوگی جیسے مقام تعریفات میں ہوتا ہے مثلاً الانسان حیوان ناطق تو یہاں مابیت انسانیت من حیث ہی مراد ہے کیونکہ تعریف مابیت کی ہوتی ہے اور افراد کی نہیں ہوتی کبھی مابیت من حیث الوجود مراد ہوتی ہے پھر چونکہ وجود مابیت بعض افراد ہوتا ہے اس لئے مراد فرد غیر متعین فی الخارج ہوگا۔ البتہ اس کا حضور فی الذہن ہوگا جیسے اکل الخبز و شرب الماء چونکہ مابیت خبز من حیث ہی نہیں کھائی جاتی لہذا مابیت من حیث التحقق فی ضمن بعض الافراد مراد ہوگی ایسے شرب الماء میں وانما یحتاج فی تعریف یعنی تعریف مابیت کی خاطر احتیاج

الی القرینۃ اس لئے ہوتی ہے کہ لام تعریف میں اصل عہد ہے اور اس کے بعد استغراق ہے تو اس لحاظ سے تعریف مابینت خلافت اصل ہوا اور بر خلاف اصل محتاج الی القرینہ ہوتا ہے ومنها النکرۃ فی موضع النفی نکرہ جو تحت النفی ہوا اور حکم نفی اس پر وارد ہو تو وہ بھی الفاظ عام میں سے ہے کیونکہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کے لئے ہے اور فرد مبہم کی نفی جمیع افراد کے انتقام سے ہو سکتی ہے تو گویا حکم نفی میں یہ نکرہ جمیع افراد کو شامل ہوگا اور یہی عموم ہے۔ مصنف نے دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں اول نص کے ساتھ استدلال کیا یہود کا قول قرآن مجید نقل کرتا ہے ما انزل اللہ علی بشر من شیء جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی تو اس کا رد کرتے ہوئے فرمایا قل من انزل الکتاب الذی جاہرہ موسیٰ وجہ التمسک یعنی تمسک بالنص کا طریقہ یہ ہے کہ من انزل الکتاب الذی جاہرہ موسیٰ یہ ایجاب جزئی ہے کیونکہ افراد بشر میں سے صرف موسیٰ علیہ السلام کا نام لیکر کتب توراۃ کا نزول علی موسیٰ پیش کیا گیا ہے جس کے یہود خود معترف تھے تو اس کے اندر بعض کتب کا نزول علی بعض من افراد البشر پیش کیا گیا ہے تو یہ ایجاب جزئی ان یہود کے قول کا رد اس وقت ہو سکتا ہے جب ان کے قول سے سلب کلی مراد ہو کیوں ایجاب جزئی سلب کلی کی نفیض ہے نہ کہ سلب جزئی کی لہذا یہود کا قول سلب کلی کے لئے ہے جیسے مفہوم پیش کیا جا چکا ہے تو بشر نکرہ ہے جو ما انزل کی نفی کے تحت داخل ہے تو یہ دال علی العموم والشمول ہوگا اور یہی عام ہوتا ہے قل من انزل ایجاب جزئی کی صورت میں اس کا پورا رد ہو جائیگا اگر قول یہود میں سلب جزئی ہو تو پھر ایجاب جزئی کے ساتھ رد نہیں ہو سکتا۔

وبکلمۃ التوحید یہ دوسری دلیل ہے اس امر کی کہ نکرہ تحت النفی عام ہوتا ہے جو شامل جمیع الافراد ہوتا ہے اور یہ دلیل اجماعی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ بالاجماع کلمۃ توحید ہے اگر صدر کلام میں ہر معبود بالحق کی نفی نہ کی جائے تو الا اللہ کے ساتھ واحد حق تعالیٰ کا اثبات موجب توحید نہیں ہو سکتا توحید اسی وقت ثابت ہو سکتی جب لا الہ میں ہر معبود بالحق کی نفی کر کے صرف ایک معبود بالحق تعالیٰ و تقدس کا اثبات کیا جائے تو توحید ہوگی تو اس اجماع سے معلوم ہوا کہ نکرہ تحت النفی جیسے یہاں لفظ الہ ہے عام ہو کر ہر ایک ایک فرد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہو جاتا ہے۔ اور اس کلمۃ توحید میں

لفظ الہ بمعنی معبود بالحق کے سے جو کہ ایک کلی مفہوم ہے اور لفظ اللہ معبود بالحق کا علم ذاتی اور فرد خاص ہے تو یہاں استثناء الجزئی المخصوص عن المفہوم الکلی ہوگا جو موجب توحید ہے اور یوں نہیں کہ لفظ اللہ معبود بالحق کے مفہوم کلی کا ایک اسم ہو جیسے لفظ الالہ ہے ورنہ تو استثناء الشئی عن نفسہ لازم آئیگا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

والنکرة فی موضع الشرط یعنی نکرہ جب مقام شرط میں واقع ہو اذا کان الشرط مثبتاً اور شرطاً قبیلہ اثبات ہو از قبیلہ نفی نہ ہو تو عام فی طرف النفی یعنی نفی کی جانب میں یہ نکرہ عام ہو جائیگا یعنی شرط میں جس شئی کا اثبات تھا اس کی نفی کی جانب میں یہ نکرہ عام ہو جائیگا۔ فان قال ان ضربت رجلاً فکذا اسی عہدہ حرماً مثلاً تو اس مثال کے اندر لفظ رجلاً نکرہ ہے جو شرط مثبت کے ذیل میں واقع ہے تو شرط مثبت کی نفی کی جانب میں یہ عام ہو جائیگا معناه لا اضرب رجلاً یعنی اس کا معنی یہ ہوگا کہ میں کسی ایک رجل کو نہیں ماروں گا ورنہ تو میرا غلام ازاد۔ لان الیمین للمنع هنا یعنی یمین اس مقام پر منع اور رکنے کے لئے ہے اعلم ان الیمین اما للمنع یعنی یمین کبھی منع اور رکنے کے لئے ہوتی ہے یعنی اس امر کو نہیں کروں گا اوّلھلّ یعنی برا لگینہ کرنا اور رغبت اور شوق دلانا چونکہ ان ضربت رجلاً فعبده حرماً یہ یمین منع کے لئے ہے اور رک جانے کے لئے تو معنی یہ ہوگا لا اضرب رجلاً بشرط البر یعنی اس قسم میں پورا اترنا اور حنت سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ رجال میں سے کسی ایک کو نہ مارے تو یہ سلب کلی کے لئے ہوگا لہذا یہ بجانب نفی عام ہو جائیگا اور شرط کے مثبت ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر شرط منفی ہو تو پھر نکرہ ایسی شرط کے ذیل میں عام نہیں ہوگا جیسے ان لم اضرب رجلاً فعبده حرماً تو یہاں لفظ رجلاً عموم کے لئے نہیں ہوگا اور نہ اس کا مفہوم سلب کلی ہوگا بلکہ یہ ایجاب جزئی کے لئے گا تو یہاں قسم کو پورا کرنا اور حنت سے بچنے کے لئے صرف ایک رجل کو مارنا کافی ہوگا۔

حاصل یہ کہ اس قسم کی شرط جیسے ان فعلت فعبده حرماً یہ درحقیقت مضمون شرط کی نقیض کو متحقق کرنے پر یمین ہو جاتی ہے اگر شرط مثبت ہو مثلاً ان ضربت رجلاً فعبده حرماً تو یہ ایسے ہے جیسے کہتا واللہ لا اضرب رجلاً اور اگر شرط منفی ہو مثلاً یوں کہتا ہے ان لم اضرب رجلاً فعبده حرماً تو یہ یمین للمحمل ہوگی اور یہ ایسے ہے جیسے یوں کہتا واللہ لا اضرب رجلاً تو گویا نکرہ شرط مثبت میں ایجاب جزئی کے لئے اور اس کی نقیض اور نفی



بعموم العلة التي صي ماخذ الاشتقاق يعني جب ماخذ اشتقاق علم بنا تو یہ ماخذ اشتقاق عمومی حیثیت میں ماخوذ ہے لہذا جو نکرہ ہے وہ بھی عام ہوگا فان اظهرنا الموصوف یعنی اگر موصوف کو ظاہر کر دیا جائے اور کہا جائے لا اجالس الارجل اعلما تو یہ موصوف مذکور بھی عام ہوگا بتعمیم الوصف فان قيل النكرة خلاصہ سوال یہ ہے کہ نکرہ موصوف تو مقید بقید الایمان کر دیا گیا ہے اور مقید اقسام خاص سے ہے تو اس کے اندر عموم کیسے ہو سکتا ہے جو اس کے خصوص کیساتھ مناقض ہے۔ قلنا خاص من وجه الخ خلاصہ جواب یہ کہ یہ مقید من وجه خاص ہے یعنی با نسبت مطلق کے خاص ہے جس میں قید نہ ہو لیکن جن افراد میں یہ قید موجود ہوگی ان کے جمیع کو شامل ہوگا تو اس لحاظ سے عام ہے اسی مقام پر ولعبد مومن ہر ایماندار عبد کو شامل ہے اگرچہ بہ نسبت مطلق عبد کے خاص ہے تو گویا یہ خاص اضافی ہوا جو عموم من وجه کے منافی نہیں ہے اور جو منافی ہے وہ خاص حقیقی ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے والنكرة فی غیر هذه المواضع خاص یعنی نکرہ ان مقامات مذکورہ ثلثہ تحت التثنی۔ شرط مثبت کے ذیل میں۔ وصف بصفة عامة کے علاوہ واقع ہو تو وہ خاص ہوگا۔ لکن ہا دالة علی فرد یعنی نکرہ کی دلالت وضعی فرد کے لئے ہوتی ہے لہذا اس کے اندر عموم واستزاق بلا دلیل نہیں لیا جاسکتا لکنھا تكون مطلقة یعنی اس وقت ماہیۃ مطلقہ پر دال ہوگا اور ماہیۃ کے علاوہ کسی امر زائد پر اس کی دلالت نہیں ہوگی اور یہی مراد ہے اس قول مشہور کی "المطلق صہو المتعرض للذات دون الصفات" یعنی صرف ذات مطلقہ پر دال ہوتا ہے اس کے علاوہ صفات پر اس کی دلالت نہ نفیاً ہوتی ہے نہ اثباتاً اذا كانت فی الانشاء یعنی یہ دلالتہ علی الذات المطلقة اس وقت ہے جب یہ نکرہ واقع فی الانشاء ہو جیسے ان تد بحوا بقرہ تو اس کے اندر بقرہ مطلقہ مراد تھی جب سوالات کے ذریعے بنی اسرائیل نے تشدید اختیار کیا تو پھر اللہ تعالیٰ نے ان پر تشدید کر دی کما روی ابن حریر بسند صحیح عن ابن عباس مرفوعاً "لو ذبحوا امی بقرۃ ارادوا لاجزاء تمم ولكن شدوا علی انفسهم فشد الله عليهم" وثبت بها واحد مجہول الخ یعنی اس نکرہ کے ساتھ جو کمواضع مذکورہ کے علاوہ واقع ہے تو اس کے ساتھ واحد مجہول و مبہم ثابت ہوگا عند السامع اذا كانت فی الاخبار یعنی جب وہ نکرہ خبر میں واقع ہو جیسے رأیت رجلاً تو کوئی فرد مبہم من الرجال ثابت ہوگا عند السامع خلاصہ یہ کہ انشاء میں ماہیۃ مطلقہ اور ذات مرسلہ ثابت ہوگی اور اخبار میں فرد واحد مجہول و

مبہم ثابت ہوگا چونکہ ذکر نکرہ ہو رہا تھا اور افادۂ عموم و خصوص کا تذکرہ کرنے کے بعد مشہور مسئلہ کا ذکر فرماتے ہوئے کہا فاذا اعيدت نکرۃ الخ یعنی جب نکرہ کا ذکر کرنے کے بعد پھر اسے دوبارہ بصورت نکرہ اعادہ کیا جائے تو کانت غیر الاولیٰ یعنی نکرہ ثانیہ سے مراد وہی نکرہ اولیٰ نہیں ہوگا بلکہ اس کا غیر مراد ہوگا واذا اعيدت معرفة جب اس نکرہ کا اعادہ بصورة معرفہ کیا جائے خواہ لام تعریف کے ساتھ یا اضافہ کے ساتھ تو کانت عینہا یعنی اس ثانیہ سے مراد بعینہ اولیٰ ہوگا کیونکہ لام میں اصل عہد ہے اور اسی طرح اضافہ میں بھی اصل عہد ہے تو جب سابقا اس کا ذکر موجود ہے تو وہ معہود ہوگا اور اس تعریف لام یا اضافہ سے اس کی طرف ہی اشارہ کرنا مطلوب ہوگا لہذا بعینہا اولیٰ مراد ہوگا۔ والمعرفة اذا اعيدت فکذلك فی الوجهین ان وجہین کی توضیح کرتے ہوئے کہا کہ جب معرفہ کا اعادہ بصورت نکرہ کیا جائے تو ثانی سے مراد غیر اولیٰ ہوگا اور اگر معرفہ کا اعادہ بصورت معرفہ کیا جائے تو ثانیہ سے مراد عین اول ہوگا۔ فالاعتبار الحاصل یہ کہ اعادہ میں ثانیہ کا اعتبار ہے اگر ثانی نکرہ ہے پہلا خواہ معرفہ ہو یا نکرہ تو ثانی غیر اول ہوگا اگر ثانی معرفہ ہے پہلا خواہ نکرہ ہو یا معرفہ تو ثانی عین اول ہوگا۔

قال ابن عباسؓ الخ یہ اس کی تائید ہے کہ اعادہ نکرہ بصورت نکرہ میں ثانی غیر اول ہوتا ہے اور اعادۃ المعرفة بصورت معرفہ میں عین اول ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول ان مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً میں العسر اعادۃ المعرفة بصورت معرفہ ہے تو اس سے بعینہ اول عسر مراد ہوگا لہذا عسر ایک ہوا بخلاف یسر کے کہ یہ اعادۃ النکرہ بصورت نکرہ ہے لہذا یسر ثانی غیر اول ہوگا تو یسر دو ہو گئے لہذا ابن عباسؓ نے فرمایا ہے لن يغلب عسرٌ علی يسرٍ۔ والاصح ان هذا تاکید یعنی اصح یہ ہے کہ جملہ ثانیہ تاکید للجملة الاولیٰ ہے لتقریراً فی النفس یعنی یہ مضمون موکد ہو کر نفس میں متقرر اور ثابت و راسخ ہو جائے اور دل میں پوری طرح جگہ حاصل کر لے اور یہ تعدد یسر پر دال نہیں ہے جیسے ان مع زید کہتا ہوا ان مع زید کہتا ہوا میں جملہ ثانیہ تاکید للاولیٰ ہے اور یہ اس پر دال نہیں کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں۔

وان اقربا لف مفید بصلک الخ یعنی ایک شخص ایک دستاویز تحریر کرتا ہے جس کے اندر کسی دائن کے حق میں ہزار درہم کا اقرار کرتا ہے پھر یہ دستاویز شاہدین کے سامنے پیش کر کے اسی ہزار کا اقرار کرتا ہے جو دستاویز میں لکھا ہوا ہے پھر اور دو شاہدین کے

سامنے یہی صک و دستاویز پیش کر کے اسی ہزار کا اقرار کرتا ہے جو مکتوب فی ہذا الصک ہے تو اس مقررہ صرف ایک ہزار واجب ہوگا کیونکہ یہ اعادہ معرفہ بصورت معرفہ ہے لہذا ثانی عین اول ہوگا۔

وان اقربہ منکر یعنی ہزار درہم منکر کا اقرار کرتا ہے یعنی اگر ہزار کو مقید بقید الصک نہیں کرتا بلکہ ایک مجلس میں رو برو شاہدین الف منکر کا اقرار کرتا ہے پھر مجلس آخر میں بخفہ شاہدین الف منکر کا اقرار کرتا ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مقررہ دو ہزار واجب ہو جائیں گے یہ اعادہ نکرہ بصورت نکرہ ہے لہذا ثانی غیر اول ہوگا۔ الا ان يتحد المجلس اگر مجلس ایک ہی میں اعادہ الف کرتا ہے تو بالاتفاق الف واحد واجب ہوگا اس سے سابقہ صورت میں صاحبین کا اختلاف ہے کہ وہ ایک ہی الف واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ اس اعادہ کلام کو وہ صرف تاکید پر محمول کرتے ہیں۔

فالاقسام العقلية اربعة ایک نکرہ کا اعادہ بصورت معرفہ مراد عین اول ہوگا جیسے کما ارسلنا الی فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول تو یہاں ثانی رسول سے مراد بعینہ اول ہے وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام دوسرا یہ کہ اعادہ نکرہ بصورت نکرہ اور ثانی سے مراد غیر اول ہوگا جیسے یسراً میں تیسرا یہ کہ اعادہ المعرفہ بصورت معرفہ مراد عین اول ہوگا جیسے العسر العسر میں فی قولہ تعالیٰ فان مع العسر یسراً ان مع ان مع العسر یسراً اور چوتھا احتمال اعادہ المعرفہ بصورت نکرہ اس کی مثال غیر مذکور البتہ اس کی مثال اپنی طرف سے یہ دی جاسکتی ہے وهو ما اذا اقرب بالف مقید بصلک یعنی ہزار درہم جو مکتوب فی الصک ہے اسی کا اقرار کرتا ہے تو یہ معرفہ کی صورت ہوتی فما قرئ بمجلس آخر پھر دوسری مجلس میں الف منکر کا اقرار کرتا ہے یعنی مقید بالصک نہیں کرتا ہے تو اس صورت میں اعادہ المعرفہ بصورت نکرہ ہوا لارویۃ لہذا اس مسئلہ کے متعلق ائمہ سے کوئی روایت تو نہیں ہے لکن یلینی لیکن منّا یہی نظر آتا ہے کہ امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دو ہزار واجب ہونے چاہئیں کیونکہ یہ اعادہ المعرفہ بصورت نکرہ ہے لہذا ثانی غیر اول ہوگا ومنہما حی وھی تکرۃ یعنی لفظاً ہی اصل میں نکرہ ہے کیونکہ باعتبار اصل وضع کے یہ خصوص اور قصد الی الفرد کے لئے ہے جیسے باقی نکرات کی حالت ہے نعم بالصنفۃ یعنی اس کا عموم صفت کی وجہ سے ہوگا جیسے رجالاً میں صفت کی وجہ سے عموم تھا اور اس کی استعمال بالاضافہ ہوتی ہے اگر اضافۃ الی النکرہ ہے تو پھر اس



کی تنکیر ظاہر ہے اور اگر اس کی اضافہ الی المعروف ہے تو بھی کہا جاتا ہے کہ انہا لواحد مبہم بصلح لکل واحد من الاحاد علی سبیل البدل بعض نے کہا کہ اسے غلو فی الایہام ہے اضافہ الی المعروف کے ساتھ اسے تعریف حاصل نہیں ہوتی جیسے لفظ مثل وغیرہ کے متعلق کہا جاتا ہے اور مصنف نے جو تعم بصفہ کہا ہے اس صفت سے مراد نعت نحوی نہیں ہے بلکہ وصف معنوی مراد ہے یعنی معنی قائم بالغیر جو کہ صلہ اور شرط وغیرہ کو شامل ہے کیونکہ جملہ جو اس کے بعد واقع ہوتا ہے وہ صلہ ہوتا ہے اگر اسی موصولہ ہو تو اگر شرطیہ ہو تو پھر جملہ شرط کہلاتا ہے نحو یوں کے نزدیک وہ حقیقی صفت نہیں ہوتا۔

فان قال اتی عبیدی ضربک نہوجر تو اس صورت میں اگر جمیع عبیّد نے مارا ہے خواہ مجتمعاً مارا ہو یا متعاقباً سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ضرب ایک صفت عامہ ہے لہذا اس کی وجہ سے عام ہو کر ائی جمیع عبیّد کو شامل ہو جائیگا وان قال اتی عبیدی ضربتہ نہوجر یعنی اگر یوں کہا کہ میرے جس غلام کو تو مارے گا وہ آزاد ہے تو اس صورت میں صرف ایک آزاد ہوگا اگرچہ اس نے جمیع کو مارا ہو اگر بالترتیب تمام کو مارا تو صرف وہی آزاد ہوگا جس کو اولاً مارا اگر اس نے بلا ترتیب یکبارگی تمام کو ضرب کی آزاد تو صرف ایک ہوگا البتہ اس میں مولیٰ کو اختیار ہوگا جس کی حریت کو قبول کرے قالوا ان دونوں صورتوں کے اندر فرق کرنے کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ اول میں عبیّد کی وصف ضرب کے ساتھ گئی جو کہ عام ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے اتی عبیدی عام و شامل لجميع الافراد ہے لہذا جمیع افراد آزاد ہو جائیں گے۔ وفي الثاني ثانی صورت میں وصف لفظ اتی عبیدی سے منقطع ہے بلکہ اس کی نسبت مخاطب کی طرف ہے اتی عبیّد چونکہ اس کی طرف نہیں ہے کیونکہ اول صورت میں لفظ اتی عبیّد موصوف بالضاربیتہ ہے اور ثانی صورت میں یہ وصف اس سے منقطع کر کے اس کی نسبت الی المخاطب کر دی گئی ہے۔ لہذا اس صورت میں وہ عام نہیں ہوگا۔

وهذا الفرق مشكل من جهة النحو اذ به فرق مذکور نحوی لحاظ سے مشکل ہے کیونکہ اگر وصف سے مراد نعت نحوی ہے تو ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں نعت نحوی نہیں ہو سکتی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں اسی موصولہ ہے یا شرطیہ تو جملہ جو اس کے بعد ہے وہ صلہ بنے گا یا شرط نعت نحوی کسی صورت میں نہیں ہو سکتی اگر وصف سے مراد

نعت نحوی نہیں بلکہ وصف معنوی ہے تو یہ ایچی دونوں صورتوں میں موصوفہ ہے پہلی صورت میں اس کی وصف بالضاربیت للمخاطب ہے اور دوسری صورت میں اس کی وصف بالمضروبیت للمخاطب ہے یعنی پہلی صورت میں امی عبیدی ضارب للمخاطب بنتا ہے دوسری میں مخاطب کا مضروب بنتا ہے تو پہلی صورت میں اس جملہ کو وصف قرار دینا اور دوسری صورت میں قطع عن الوصف کرنا یہ صرف تحکم ہے وھنا فرق آخر تفرّد بہ المصنف وھذا انما لا یتناول الا الواحد المنکر یعنی لفظ امی در حقیقت واحد منکر کو شامل ہوتا ہے یعنی ایک فرد لا علی التعین کو ففی الاول پس پہلی صورت میں جب کہا امی عبیدی ضربک فھو حرّ میں چونکہ اس واحد منکر کا عتق اس کی اپنی ضرب سے معلق ہے یعنی وہ ضارب للمخاطب ہو اور دوسرے سے قطع نظر ہے خواہ وہ مارے یا نہ مارے اس کی طرف کوئی التفات نہیں ہے بلکہ اس سے قطع نظر ہے فیعتق کل واحد توجب تمام عبید نے مخاطب کو کو مارا تو اس وقت ہر ایک ایک غلام آزاد ہو جائیگا باعتبار انہ منفرد باعتبار اس لحاظ کے کہ وہ ہر ایک اپنی ضرب میں منفرد ہے اور دوسرے سے قطع نظر ہے اور امی کا معنی جو واحد منکر تھا وہ وحدۃ بھی برقرار ہے۔

ولم یثبت هذا یعنی اگر ہر ایک کا عتق ثابت نہ ہو بعض کیلئے ثابت ہو اور بعض کیلئے ثابت نہ ہو یہ ترجیح بلامرجح ہے کیوں کہ اولو یہ کیسی میں نہیں ہے یا یہ کہ کوئی بھی آزاد نہ ہو تو اس صورت میں یبطل الکلام بالکیہ کہ کلام من کل الوجوہ باطل ہو جائیگی کہ اس سے کچھ بھی ثابت نہ ہوا و فی الثانی اور دوسری صورت میں جب کہ اس نے کہا امی عبیدی ضربتہ تو یثبت الواحد و تخییر فیہ الفاعل تو ایک کی حریت ثابت ہوگی اور اس میں فاعل مخاطب کو اختیار ہوگا اور فاعل مخاطب سے اس میں تخییر ممکن ہے پس جس کی ضرب کو مخاطب اختیار کرے گا تو وہی اولیٰ بالعتق ہوگا کیونکہ یہاں مفاعیل یعنی مضربین متعدد ہیں لہذا مخاطب کے لئے کسی ایک کو مضروب بنانا ممکن ہے اور یہ اس کے اختیار میں ہے بخلاف صورت اولیٰ کے اس میں یہ تخییر ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں مفعول و مضروب ایک ہے اور فاعل کوئی متعین نہیں ہے۔ تخییر تو وہاں ممکن ہو سکتی ہے جہاں مضروب متعدد ہوں اور فاعل متعین تو اس صورت میں لا تعدّ فی المضروب فلا تخییر۔ نحو ایما اصاب دبع فقد طهر هذا نظیر الاول یعنی یہ پہلی صورت کی نظیر ہے جس میں فاعل کا تعین نہیں بلکہ اصاب کی طہارۃ کو فعل دباغۃ

کے ساتھ معلق کیا گیا فاعل دباغت کی تعیین نہیں ہے جس سے تخییر ہو سکے تخییر من الفاعل نہ ہوئی تو یہ عام ہوگا لہذا اس کے اندر عموم ہے ہر احاب کو یہ حکم شامل ہو جائیگا بغیر کسی تخصیص کے مگر خنزیر نجس العین ہونے کی وجہ سے اور انسان بوجہ اکرام و تکریم کے اس سے مستثنیٰ ہوں گے۔ دھوکا اخی خبز زید یہ ثانی صورت کی نظیر ہے کہ فاعل متعین ہے یعنی مخاطب اور مفعول یعنی خبز متعدد ہے لہذا فاعل مخاطب کے لئے تخییر ممکن ہے فلانی ممکن اکل کل واحد یعنی مجموعہ میں سے ہر ایک خبز کو کھانے پر اسے ممکن حاصل نہیں ہوگا بل اکل واحد بلکہ ایک روٹی کھانی کی اس کو اجازت ہوگی البتہ مخاطب کو اس میں اختیار ہے جس ایک روٹی کو کھائے ویسے اس قسم کی کلام عرف میں تخییر کے لئے ہوتی ہے عموم کے لئے نہیں ہوتی۔

ومنہا من دھویق خاصا اور الفاظ عام میں سے کلمہ من ہے اور وہ خاص بھی واقع ہوتا ہے اس وقت اس کے اندر عموم نہیں ہوگا دراصل لفظ من کی استعمال چار طریقہ پر ہوتی ایک شرطیہ و دوسرا استفہامیہ ان دونوں صورتوں میں عموم کے لئے ہے جیسے من جارنی فله در صم معنی اس کا یہ ہے ان جارنی زید وان جارنی عمرو و بکذا الی جمیع الافراد اور جیسے من فی الدار یہ استفہامیہ ہے معنی اس کا یہ ہے ازیذ فی الدار ام عمرو والی غیر ذلک تیسرے موصولہ اور چوتھا موصوفہ ہے اور یہ دونوں کبھی عموم کیلئے اور کبھی خصوص کے لئے یعنی بعض افراد کا ارادہ ہوگا ان صورتوں میں ہوگا ذوی العقول کے لئے مصنف نے خصوص کی مثال پیش کرتے ہوئے کہا ومنہم من یستمعون الیک ومنہم من ینظر الیک اس آیت کے اندر من موصولہ ہے یا موصوفہ اگلا جملہ اس کا صلہ ہے یا صفتہ من چونکہ لفظاً مفرد ہے اور معنی جمع تو اس لئے یستمعون کی ضمیر جمع کا مرجع بن رہا ہے اور ینظر سے ضمیر واحد اس کی طرف راجع ہے۔

فان المراد کیونکہ اس کلمہ من سے مراد بعض مخصوص منافقین ہیں و یقع عاماتی العقل اذا کان للشرط یعنی من اگر بمعنی الشرط استعمال ہو یعنی شرطیہ ہو تو اس وقت عام ہوگا عقلاً میں یعنی ذوی العقول کو عام اور شامل ہوگا تمام اس کے تحت درج ہوں گے اور جو حکم اس کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے وہ ہر ایک کو شامل ہوگا نحو من دخل دارابی سفیان الخ تو اس کے اندر من شرطیہ ہے جو عموم کے لئے ہے اور جو شخص بھی

رنہول اختیار کرے گا خواہ انفراداً ہو یا اجتماعاً ہر داخل ہو نیوالا ذی امن ہو جائیگا۔  
 فان قال من شار من عبیدی عتقہ فہو حر فشاو یعنی تمام نے اپنا اپنا عتق  
 چاہا تو جمیع ازاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس کے اندر مشیت کی اضافہ و نسبت کلمہ من کی طرف  
 کی گئی جو عموم کے لئے ہے اور من عبیری میں من جارہ برائے تبیین و بیان ہے لہذا  
 جب تمام نے چاہا تمام ازاد ہو جائیں گے۔ وفی من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ  
 تو اس مخاطب نے تمام عبید کے عتق کو چاہا تو صاحبین کے نزدیک تمام ازاد ہو جائیں  
 گے عملاً بکلمۃ العموم یعنی کلمہ من برائے عموم ہے اس پر عمل کرتے ہوئے جمیع عبید  
 جب کہ مخاطب نے ان کے عتق کو چاہا تو ازاد ہو جائیں گے اور من جارہ صاحبین کے  
 نزدیک برائے تبیین و بیان ہوگا وعند ابی حنیفۃ تمام کو ازاد کر سکتا ہے مگر ان میں  
 سے ایک غلام کو عتق سے خارج کرنا ضروری ہے یعنی ایک کے سوا تمام کو ازاد کر سکتا  
 ہے اگر عتق علی الترتیب واقع کیا ہے تو آخری کے سوا سب ازاد ہو جائیں گے اگر  
 تمام کو مجتمعاً ازاد کیا ہے تو پھر مولیٰ کو خیار ہے کہ جس ایک کو برقیۃ میں باقی رکھے۔  
لان من للتبعیض یہ امام کی دلیل ہے کہ جمیع ازاد نہیں ہوں گے بلکہ کم از کم  
 ایک کو باقی رکھنا ضروری ہے خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ یہ من جارہ برائے تبعیض ہے  
 اور ضابطہ یہی ہے کہ جب من کا مجرور ذی البعاض و ذی اجزاء ہو تو شائع ذائع یہی  
 ہے کہ من تبعیضہ ہوتا ہے اور برائے تبیین نہیں ہوتا الا یہ کہ کوئی قرینہ موجود ہو  
 جو عموم کی تاکید کرے اور بیان و تبیین کو ترجیح دے لیکن بلا قرینہ تبعیض کے لئے  
 ہوتا ہے کافی کل من ہذا الخبز چونکہ خبر ذی اجزاء ہو سکتی ہے اس لئے یہاں من تبعیضہ  
 ہوگا۔ ولانہ متیقن یہ دوسری وجہ ہے کہ من برائے تبعیض ہے کیونکہ بعض کا مراد ہونا  
 متیقن ہے اور کل کا مراد ہونا محتمل ہے لان من اذا کان للتبعیض کیونکہ من جب تبعیض  
 کے لئے ہو تو پھر یقیناً بعض ہی مراد ہوا کل کے مراد ہونے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔  
وان کان للبیان اگر من بیان ہے تو پھر بھی بضمن کل بعض تو ضرور مراد ہوا بہر صورت  
 بعض کا مراد ہونا یقینی ہوا اور کل کا مراد ہونا محتمل ہے لہذا احتمالی کو ترک کر کے یقینی امر  
 کو مراد لینا بہتر اور اولیٰ ہے لہذا بعض غلاموں کو وہ مخاطب ازاد کر سکتا ہے کل کو نہیں  
 کیونکہ رعایت عموم اور رعایت تبعیض دونوں اس میں ہیں کہ جمیع کو ازاد کرے مگر

ایک کو ضرور باقی رکھے۔

وفي المسئلة الاولى اور پہلے مسئلہ میں یعنی جب کہا من شارب من عبیدی عتقہ  
فہو حر میں بھی ان دونوں امور کی رعایت کی گئی ہے کیونکہ ہر ایک غلام کا عتق اس کی  
اپنی ہی مشیت سے معلق ہے اور غیر سے قطع نظر ہے کہ وہ چاہے یا نہ چاہے اس کا  
کوئی اعتبار نہیں۔ فکل واحد بهذا یعنی ہر ایک اسی اعتبار سے یعنی باعتبار قطع النظر  
عن الغير بعض من المجموع ہے فیعتق کل واحد پس ہر ایک غلام آزاد ہو جائیگا اور  
رعایت تبعیض بھی اس میں برقرار رہے گی۔ بخلاف من شئت کیونکہ اس صورت میں  
صاحب مشیت تو صرف مخاطب ہے اگر یہ عتق کل کو مجتہدا چاہتا ہے اور کل آزاد ہو جائیں  
تو معنی تبعیض اس صورت میں بالکل باطل ہو جائیگا اس لئے کل کی ازادگی نہیں ہو سکتی  
کم از کم ایک عبد کو بصورت عبد باقی رکھنا ضروری ہے تاکہ معنی تبعیض باقی رہے۔ یہ  
فرق اور لفظ اسی میں آخری فرق یہ دونوں مصنف کے تفردات میں سے ہیں۔

ومنہما مافی غیر العتلاء اور ان الفاظ عام میں سے لفظ ما ہے جو غیر عقلا میں  
استعمال ہوتا ہے وقد يستعار اور کبھی اس کا استعارہ عقلا کے لئے بھی کر لیا جاتا  
ہے لیکن یہ مجاز ہے اور استعمال فی غیر العقلا حقیقہ ہے فان قال ان کان مافی بطنک  
غلاما اذ یہ استعمال فی العقلا کی مثال ہے اگر اپنی لونڈی کو کہتا ہے کہ اگر مافی بطنک  
غلام ہے تو فانت حرۃ فولدت اس کے بطن سے ایک بچہ اور ایک بچی پیدا ہوئی تو  
اس صورت میں وہ لونڈی آزاد نہیں ہوگی لان المراد یعنی چونکہ ماعموماً کے لئے ہے  
اس لئے مراد کل مافی بطنک ہوگا یعنی جمیع مافی بطنک تو صورت مذکورہ میں جمیع  
مافی البطن غلام نہیں ہے بلکہ بعض مافی البطن غلام ہے بعض مافی البطن جار یہ ہے  
اس لئے شرط حریت پوری نہیں ہوئی لہذا آزاد نہیں ہوگی۔

وان قال طلقنی نفسك من ثلاث الا تو امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عورت  
اپنے آپ کو تین طلاق سے کم طلاق دے سکتی ہے یعنی ایک یا دو صرف وعدہ ہوا اور  
صاحبین کے نزدیک وہ عورت تین طلاق دے سکتی ہے وقد مرّ وجہہما اور ان کے  
وجہ گذر چکے ہیں کہ امام کے نزدیک من تبعیضہ ہے اور کل طلاق مشروع تین ہے لہذا  
ان میں سے اس کو بعض کا اختیار ہے اور صاحبین کے نزدیک من بیانیہ ہے لہذا من

ثالث بیان ہوگا اور کل طلاق مشروعہ دے سکتی ہے۔ ومنھا کل وجميع اور ان الفاظ عموم میں سے لفظ کل اور لفظ جميع ہے۔

وما محکمان فی عموم مادخلا علیہ یعنی لفظ کل اور جميع جس پر داخل ہوں گے اس کے اندر عموم پیدا کر دیں گے اور یہ اس امر میں محکم ہیں یعنی یہ کبھی خاص نہیں ہو سکتے کہ ان سے صرف واحد مراد ہو ایسے نہیں ہو سکتا لہذا کل رجل یا جميع الرجال بول کر صرف واحد مراد نہیں ہو سکتا۔ باقی رہا قابل تخصیص ہونا تو کہا جاتا ہے کہ یہ ہو سکتا ہے جیسے وخلق کل شئی اور اللہ خالق کل شئی سے اللہ تعالیٰ اور کلام الہی کی تخصیص کی جاتی اور اسی طرح وادیت من کل شئی بھی مختص ہے لیکن اس کی بہتر توجیہ یہ ہے کہ شئی مصدر ہے شائشا کی اور یہ مصدر اس مقام پر مبنی للمفعول ہے جو بمعنی شئی وجودہ کے ہے اس وقت یہ ممکن کے ساتھ خاص ہوگی اور باری تعالیٰ اور اس کے اوصاف کو شامل نہیں ہوگی لہذا ضرورت تخصیص نہیں ہے اور ادیت من کل شئی میں تو عقلاً تخصیص ہے لہذا یہ قابل اشکال نہیں ہے لہذا یہ محکم فی العموم ہیں بخلاف سائرادات العموم یعنی باقی حروف عموم محکم نہیں ہیں بلکہ وہ قابل تخصیص ہیں فان دخل الكل على النكرة اگر لفظ کل داخل علی النکرہ ہو تو یہ عموم افراد کے لئے ہوگا جیسے کل رجل يشبعه هذا الرغيف تو یہ عموم افراد کے لئے ہے یعنی ہر ایک ایک رجل کو یہ رغيف سیر کر سکتی ہے اور مجموع رجال مراد لینا صحیح نہیں ہے وان دخل على العرفة اگر لفظ کل داخل علی المعرفة ہو تو اس وقت بمعنی مجموع کے ہوگا جیسے کل الرجال يحمل هذا الحجر یعنی مجموع رجال مل کر اس حجر کو اٹھا سکتے ہیں اور یہاں ہر فرد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ ہر ایک فرد تنہا اس حجر کو نہیں اٹھا سکتا تو اس صورت میں لفظ کل عموم اجزا کیلئے ہوگا لا عموم الافراد۔ قالوا عمومہ علی سبیل الانفراد یعنی حضرات علما نے کہا ہے کہ لفظ کل کا عموم علی سبیل الانفراد ہے یعنی ہر ایک فرد مراد ہوگا اور غیر سے قطع نظر ہوگی مصنف نے فرمایا کہ ان کی یہ بات اس وقت ہے جب لفظ کل داخل علی النکرہ ہے نہ کہ اس وقت جب داخل علی المعرفة ہو کیونکہ اس صورت میں بمعنی المجموع ہوتا ہے۔

فان قال کل من دخل هذا الحصن اولاً الخ یعنی جب امیر جیش کہتا ہے کہ ہر وہ شخص جو اس حصن میں اولاً داخل ہوگا اسے اتنا نفل یعنی زیادہ علی السهم دی جائیگی۔ فدخل

عشرۃ معاً پس دس آدمی اولاً اکھٹے اور معاً داخل فی الحصن ہوئے ہیں تو ان میں سے ہر شخص نفل تام کا مستحق ہوگا معاً کی قید اس لئے ہے کہ اگر متعاقباً داخل ہوں تو پھر نفل صرف اول کے لئے ہوگی اور معاً کی صورت میں گویا ہر فرد بانسبت مختلف کے اول ہے یعنی جو شخص بعد فتح الحصن داخل ہوگا اس کی بانسبت ان عشرہ داخلین کا ہر فرد اول و سابق ہے لہذا ہر ایک نفل تام کا مستحق ہوگا تو اس صورت میں مَنْ موصوفہ ہوگا تاکہ مدخول کل نکرہ ہو بخلاف من دخل اولاً یعنی بخلاف اس صورت کے کہ جب کہتا ہے من دخل هذا الحصن اولاً فله کذا اور لفظ کل مَنْ پر داخل نہیں کرتا تو اس صورت میں اگر عشرۃ معاً داخل ہوتے ہیں تو نفل کسی ایک کو نہیں ملے گی اور نہ مجموع عشرہ کو کیونکہ لفظ من میں عموم علی سبیل الانفراد نہیں ہے بلکہ عموم جنسی ہوا کرتا ہے اور یہاں کوئی داخل اول متحقق نہیں ہے۔ دھنا فوق آخر اور اس مقام پر ان دونوں عبارتوں میں ایک اور فرق بھی ہے وہ یہ کہ من دخل اولاً یہ عام علی سبیل البدل ہے یعنی ایک ایک کو علی سبیل البدل شامل ہونیکا امکان ہے کہ جو بھی ہو ہو سکتا ہے کہ اول داخل وہی ہو اور عموم علی سبیل الاجتماع اس کے اندر نہیں ہے اب اس صورت میں اگر پانچ آدمی معاً داخل ہوتے ہیں تو ان کو نفل میں سے کچھ نہیں ملے گا نہ مجموعی طور پر خمسہ کو کچھ ملے گا اور نہ کسی فرد واحد کو فاذا ضاف الکل الیہ پھر جب اس مَنْ کی طرف لفظ کل مضاف ہوگا تو عموم علی سبیل البدل کے علاوہ اقتضیٰ عموماً آخر تو ایک اور عموم لفظ کل کے ساتھ پیدا ہو جائیگا تاکہ لفظ کل لغو نہ ہو جائے فیقتضیٰ العموم فی الاول تو لفظ اول میں مقتضیٰ عموم ہوگا فیتعدد الاول تو لفظ اول کا مصداق متعدد ہو جائیگا اور یہ فرق ایسا ہے جس کے ساتھ مصنف متفرد ہے پھر اس فرق کی تحقیق اور توضیح کرتے ہوئے کہا تحقیقہ ان الاول الخ حاصل تحقیق یہ ہے کہ لفظ اول کا حقیقی معنی ہے ہر ایک کی بانسبت فرد سابق یعنی سابق علی کل ماعداء جسے سابق غیر مسبوق کہا جاتا ہے ففی قولہ من دخل هذا الحصن اولاً میں یہی معنی حقیقی لینا ممکن ہے کیونکہ اس صورت میں فرد واحد سابق غیر مسبوق ہو سکتا ہے اور اس میں تعدد نہیں ہو سکتا۔

امافی قولہ کل من دخل اولاً میں لفظ کل داخل کیا گیا ہے من دخل اولاً پر ناقضی التعدد تو یہ لفظ کل اپنے مضاف الیہ من دخل اولاً کے اندر تعدد کا مقتضی ہو جائیگا تو اس

صورت میں لفظ اول کو معنی حقیقی یعنی سابق علی کل ماعداء پر محمول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس میں تعدد ممکن نہیں ہے بلکہ یہ صرف فرد واحد ہو سکتا ہے فیوادمعناہ المجازی تو اس صورت میں لفظ اول کا معنی مجازی مراد ہوگا۔

وہو السابق بالنسبة الى المتخلف یعنی سابق علی المتخلف یعنی جو لوگ متخلف ہو کر فتح حصن کے بعد داخل ہوئے ان سے جو سابق ہو وہ اول ہوگا تو اس وقت اول کا معنی سابق علی کل ماعداء نہیں بلکہ سابق علی غیر ہوگا بہر حال متخلف فی الدخول پر سابق ہو یہ متعدد ہو سکتا ہے جب اس صورت میں عشرہ رجال معاً داخل ہوتے ہیں تو یہ عبارت ان تمام کو شامل ہو جائیگی لہذا عشرہ کا ہر فرد نفل تام کا مستحق ہوگا۔ اور اگر عشرہ رجال فرادی داخل ہوتے ہیں تو صرف فرد واحد اول داخل ہوا ہے وہی بطریق اولیٰ مستحق نفل تام ہوگا کما سیاقی فی لفظ الجمع وجميع عمومہ علی سبیل الاجتماع یعنی لفظ جمع کے اندر عموم علی سبیل الاجتماع ہے علی سبیل الانفراد نہیں ہے فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا تو اس حصن میں دس آدمی مجتمعاً و معاً داخل ہوئے ہیں تو یہ دس اجتماعی طور پر نفل واحد کے مستحق ہوں گے ہر ایک ایک کو نفل تام نہیں ملے گی وان دخلوا فرادی بستمحق الاول فیصير مستعارة لكل اگر اس صورت میں معاً داخل نہیں بلکہ فرادی یعنی ایک ایک ہو کر داخل ہوئے ہیں تو پھر ان میں سے جو سب سے پہلے داخل ہوا ہے وہی نفل تام کا مستحق ہوگا باقیوں کو کچھ نہیں ملیگا اس وقت لفظ جمع مستعار ہوگا برائے لفظ کل یعنی مجازاً بمعنی کل ہو جائیگا جیسے کل من دخل کی صورت میں جو منفرداً اول داخل ہوا مستحق ہوتا تھا یہاں بھی ایسے ہوگا۔ کذا ذکرہ

فخر الاسلام فی اصولہ ویرد علیہ انہ یلزم الجمع بین ارادة الحقيقة والمجاز یعنی اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں حقیقہ و مجاز دونوں مراد ہو رہے ہیں اور حقیقہ و مجاز دونوں کا بیک وقت ارادہ کرنا اور مراد لینا جائز نہیں ہے ولایکن ان یقال بعض حضرات نے اس اشکال کا جواب دیا تھا کہ جمع بین الحقیقہ والمجاز واقع نہیں ہوتی کیونکہ ان اتفق الدخول علی سبیل الاجتماع یعنی اگر اتفاقی طور پر دخول علی سبیل الاجتماع واقع ہوا تو اس وقت لفظ جمع محمول علی المعنی الحقیقی ہوگا اگر اتفاقاً ایسی صورت پیدا ہوئی کہ وہ فرادی داخل ہوئے ہیں تو لفظ جمع محمول علی المجاز ہوگا یعنی بمعنی کل ہوگا ہر ایک کا



وقوع بیک وقت نہیں ہو سکتا الگ الگ اوقات میں ہوگا لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز واقع نہیں ہوگی اس جواب کو مصنفؒ نے رد کرتے ہوئے کہا لا یمكن ان يقال کہہ کر رد کر دیا اور وجہ رد پیش کرتے ہوئے کہا لانه فی حال التكلم الخ یعنی حالت تکلم کو دیکھا جاتا ہے کہ اس وقت لفظ سے کیا ارادہ کیا گیا ہے آخر حالت تکلم میں لابد ان یراد یعنی ضروری ہے کہ ان دو معنی میں سے کوئی معین معنی ارادہ کیا جائے گا اور ایک معنی معین کا ارادہ کر لینا دوسرے معنی معین کے ارادہ کرنے کا منافی ہے اگر آپ ان دونوں معنی میں سے ہر ایک کا ارادہ کرتے ہیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آجائے گا بہر حال بوقت تکلم الارادۃ معنی کا اعتبار ہے نہ وقوع فی الخارج کا اور آپ کا جواب وقوع فی الخارج پر مبنی ہے جس کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا اشکال مرتفع نہیں ہوا۔

فاقول معنی قوله انه مستعار للکل الخ مصنفؒ نے اس مجاز واستعارہ کی اپنی طرف سے توجیہ کی تاکہ اشکال مذکور مندرج ہو جائے خلاصہ یہ کہ جو فخر الاسلام نے کہا کہ انہ مستعار للکل اس کا معنی اور مراد یہ ہے کہ کل افرادی دو امور پر دلالت کرتا ہے ایک یہ داخل اول مستحق نفل ہوگا خواہ یہ داخل اول واحد ہو یا جماعۃ والثانی اور دوسرا مدلول کل یہ ہے کہ داخل اول اگر بصورت جماعۃ ہو تو ان میں سے ہر ایک ایک فرد نفل تام کا مستحق ہو جیسے اس صورت میں تھا جب لفظ کل داخل علی النکرۃ ہو اور کل من دخل ہذا الحصن اولاً میں یہی معنی لیا گیا تھا۔

فبہنا یراد الامرا الاول اس مقام پر جہاں لفظ جمیع مستعار للکل ہے تو کل سے مراد وہی معنی اول ہے یعنی داخل اول خواہ بصورت واحد ہو یا بصورتۃ جماعۃ ولا یراد المعنی الحقیقی یعنی یہاں لفظ جمیع سے معنی حقیقی مراد نہیں ہوگا جس کے اندر اجتماع امر ضروری تھا جس کے لحاظ سے الواحد المنفرد مستحق نہیں ہو سکتا ولا الامرا الثانی یعنی کل کا جو معنی ثانی پیش کیا گیا ہے یہ بھی مراد نہیں یعنی لفظ جمیع کا استعارہ کل بالمعنی الثانی کے لئے نہیں ہے ورنہ تو مجتمعاً داخل ہو نیکی صورت میں ہر ایک نفل تام کے مستحق ہو جاتا بلکہ اس صورت میں تو جمیع کے جمیع نفل واحد کے مستحق ہیں تو معلوم ہو کہ کل بالمعنی الثانی کے لئے مستعار نہیں ہے۔

ذلف لان هذا الكلام للتخصيص یہ لفظ جمیع کے معنی حقیقی مراد نہ ہونی کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ یہ کلام تحریض اور ترغیب کے لئے ہے یعنی حصن میں اولاً داخل ہونے کیلئے رغبت اور شوق دلانے کے لئے پیش کی جاتی ہے تو اس کا مقتضایہ ہے کہ جو سابق فی الدخول ہو وہ نفل کا مستحق ہو گا خواہ وہ منفرد ہو یا مجتمع اور اجتماع کوئی ضروری شرط نہیں ہے کیونکہ جب کوئی ایک فرد اقدام علی الدخول کرتا ہے اور دوسرا مختلف رہ جاتا ہے تو اس کا تخلف اس اول کو محروم از استحقاق نہیں کر سکتا اور قرینہ بھی موجود ہے جو اجتماع فی الدخول کے شرط نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جب چند افراد مجتمعاً اور معاً داخل ہونے پر جرأت کر کے مستحق نفل ہوتے ہیں تو جب ایک آدمی تنہا منفرداً داخل ہوئی جرأت کرتا ہے تو بطریق اولیٰ مستحق ہو گا۔ فلا یراد المعنی الحقیقی تو اس قرینہ کی بنا پر لفظ جمیع کا معنی حقیقی جس کے اندر اجتماع شرط ہے مراد نہیں ہو گا۔

وايضاً لا دلیل یہ کل بالمعنی الثانی کے مراد نہ ہونی کی وجہ ہے خلاصہ یہ کہ اس پر بھی کوئی دلیل موجود نہیں ہے کہ جب حصن میں اولاً ایک جماعۃ مجتمعاً و معاً داخل ہو تو اس جماعت کا ہر فرد نفل تام کا مستحق ہو۔ بل الکلام دال بلکہ یہ کلام اس پر دال ہے کہ مجموعہ افراد نفل واحد کے مستحق ہوں گے۔ فصار الکلام مجازاً تو اب یہ کلام مجاز ہوگی جس کا معنی مجازی یہ ہو گا کہ سابق فی الدخول مستحق نفل ہے خواہ یہ سابق منفرداً ہو یا مجتمعاً یہ عموم المجاز ہے جس کے اندر حقیقی مفہوم مندرج ہے تو اس عموم المجاز کے لحاظ سے سابق فی الدخول مجتمعاً ہو تو مستحق ہوں گے۔ اس لئے نہیں کہ لفظ جمیع کا معنی حقیقی مراد ہے بلکہ اس لئے کہ عموم المجاز میں مندرج ہے اور اس میں داخل ہے ہذا بحث فی غایتہ التدقیق۔

مسئلتہ حکایۃ الفعل لا یمیز جو صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی حکایت کرے تو اس کے اندر عموم نہیں ہوا کرتا کیونکہ فعل محکی عنہ کا وقوع ایک صفۃ معینہ پر دتا ہے نحو صلی فی الکعبۃ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل مخصوص طریق پر واقع ہوا یہ ہے کہ بین العمودین الیمنیین اور دروازہ بمقابلہ پشت تھا اور مغربی جدار سے اتنا فاصلہ پر تھے اور نماز نفل تھی فیکون هذا فی معنی المشترك تو حکایت فعل بحکم مشترک ہو جائیگی اس کے اندر غور و فکر کیا جائیگا اگر اس کے بعض معانی رائے فکر کے ساتھ ترجیح

حاصل کر جائیں تو فذلک پس وہی مراد ہوگا اگر ان جمیع معانی کے لئے تساوی فی الحکم ثابت ہو تو حکم بعض میں ثابت بفعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگا اور دوسرے بعض میں قیاس کے ساتھ وقال الشافعی لا یجوز النرض فی الکعبہ امام شافعی کے نزدیک نماز فرضیہ کعبہ کے اندر جائز نہیں ہے کیونکہ بعض اجزائے کعبہ پس پشت ہو جائیں گے تو استقبال کعبہ پوری طرح نہ ہوا اس لئے فریضہ جائز نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل محمول علی النفل ہے تو صرف نفل نماز جائز ہوگی۔

ومن نقول ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں بعض کا جواز یعنی نفل کا جواز بفعل النبی علیہ السلام ثابت ہوا تو فرائض کا جواز قیاس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ فرائض اور نوافل میں بحالت اختیار استقبال کعبہ میں تساوی ثابت ہے یعنی دونوں کے اندر استقبال کعبہ ضروری ہے تو فرائض کا جواز فی الکعبہ ثابت بالقیاس ہوگا۔ لہذا ہر قسم کی صلوٰۃ خواہ فرض ہو یا نفل کعبہ کے اندر جائز ہے۔ دامامحو قضی بالشفعة للجار فلیس من هذا القبیل انہ جیسے کہ مصنف نے فرمایا کہ درحقیقت یہ جواب از اشکال ہے تفصیل مسئلہ یہ ہے کہ شریک فی نفس المبیع اور شریک فی حقوق المبیع یعنی وسائل آبپاشی وغیرہ میں جو شریک ہے ان کے لئے شفعہ بالاتفاق ثابت ہے جو شخص شریک فی نفس المبیع و حقوق المبیع نہیں صرف مبیع جواز قسم اراضی یا دار ہے اس کا وہ جار ملاحق اور ہمسایہ بلا فصل ہے اس کے لئے احناف کے نزدیک حق شفعہ ثابت ہے اور امام شافعی کے نزدیک ثابت نہیں ہے احناف نے اپنے مسلک پر اس حدیث سے استدلال کیا کہ قضی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعة للجار شوافع کی جانب سے اس استدلال پر یہ اشکال وارد کیا گیا کہ یہ حکایت فعل ہے جو عام نہیں ہوا کرتی لہذا ہر جار کے لئے شفعہ کا حق ثابت نہیں ہوگا بلکہ یہ اس جار کے لئے ہے جو شریک بھی ہو تو شوافع نے اس حدیث کا مطلب یہ سمجھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں ایک شخص جو جار تھا اس نے شفعہ کا دعویٰ دائر کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حق میں فیصلہ صادر فرمایا لہذا یہ ایک فعل ہے جس کی حکایت کی گئی ہے اور حکایت الفعل لا یم تصنف نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ لیس من هذا القبیل یعنی از قبیل حکایت فعل نہیں ہے بلکہ یہ نقل الحدیث بالمعنی ہے اصل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول تھا الشفعہ ثابت للجار اور راوی نے اسی کو تعبیر بالمعنی کرتے ہوئے کہا قضی بالشفعة

لہذا رد لٹن سلمنا یہ جواب ثانی ہے یعنی اگر ہم تسلیم کر لیں کہ یہ حکایت فعل ہے تو تب بھی ہمارا استدلال تام ہے کیونکہ انبار کا لام تعریف استغراق جنس کے لئے ہے کیونکہ یہاں معبود کوئی نہیں لہذا لام عہد کا نہیں ہو سکتا لام استغراق کا ہو کر ہر قسم کے جار کو شامل ہو گا خواہ وہ شریک ہو یا نہ ہو لہذا جار غیر شریک پر بھی استدلال صحیح ہے فصار کاتہ قضی بالشفعة لكل جار سوار کان شریکا او غیر شریک۔

مسئلہ۔ اللفظ الذی ورد بعد سوالی او حادثۃ الخ یعنی وہ لفظ جو بعد از سوال واقع ہو یا کسی حادثہ میں واقع ہوا اور اس کو اس سوال و حادثہ سے تعلق بھی ہے تو اس کے اقسام اربعہ ہو سکتی ہیں اول یہ کہ ان لایکون مستقلا یعنی وہ لفظ کلام مستقل نہ ہو اور جب تک سوال یا حادثہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو وہ کسی معنی تام کا مفید نہیں ہے جیسے لفظ ”نعم“ و ”بلی“ لفظ نعم اپنے ماسبق کو ثابت رکھتا ہے خواہ وہ کلام موجب ہو یا منفی اور متنی بصورت استفہام ہو یا بصورت خبر۔ اور لفظ بلی بعد از نفی واقع ہوتا ہے خواہ یہ نفی بصورت استفہام ہو یا بصورت خبر اس کا اثبات کر دے گا جیسے ایس اللہ بقادر تو اس کا جواب نعم سے غلط ہے اور بلی سے صحیح ہے تو بلی کی صورت میں معنی ہو گا بلی و هو قادر۔

ادیکون مستقلا و خینث ذی یعنی مستقل ہونیکی صورت میں اس کے اندر احتمالات ثلاثہ میں امان خرج مخرج الجواب قطعاً یعنی قطعی طور پر ماقبل کا جواب ہو گا اور اس کے اندر کلام متانف ہونیکی احتمال نہیں ہو گا یہ ایک احتمال ہوا احتمالات ثلاثہ میں سے اول الظاہر انہ جواب یا ظاہر یہ ہے کہ ماقبل کا جواب ہے مع احتمال الابتداء یعنی ساتھ ساتھ احتمال ابتداء بھی موجود ہے یعنی از سر نو اور متانف کلام ہو اور ماسبق کا جواب نہ ہو یہ احتمال قائم ہے یہ احتمال ثانی من الثلاثہ ہے۔ ادباً لعکس یہ احتمال ثالث من الثلاثہ ہے کل اربعہ اقسام ہوئے خلاصہ اس احتمال کا یہ ہے کہ الظاہر انہ ابتداء یعنی ظاہر یہ ہے کہ یہ ابتدائی اور متانف کلام ہے اور ساتھ احتمال جواب ہونیکی بھی گنجائش ہے۔

نحو ایس لی علیک کذا کیا میرا آپ پر اتنا فرض نہیں ہے وہ مخاطب کہتا ہے بلی یعنی ہاں ہے یہاں جواب بلفظ نعم صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا معنی ہو گا کہ نہیں پھر اقرار ثابت نہیں ہو گا یا ایک شخص کہتا ہے کہ کان لی علیک کذا کہ میرا تیرے اوپر اتنا فرض ہے مخاطب کہتا ہے نعم تو اس صورت میں اقرار ثابت ہو جائیگا هذا نظیر غیباً مستقل

یہ غیر مستقل کی نظیر ہے کہ یہ اپنے ماسبق کا جواب ہے اس کے بغیر یہ مفید معنی نہیں ہے۔  
 ونحو صحی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوجد رزنی ماعوذرجہ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو نماز میں سھو ہوا پس سجدہ سھو کیا اور حضرت ماعوذہ سے رزنا ہوا پس اسے رجم کی گئی۔  
 هذا نظیر المستقل الذی ہو جواب قطعاً یعنی فجد اور رجم یہ کلام مستقل ہے اور قطعی طور پر  
 یہ ماسبق کا جواب ہے متانف کلام ہونیکا احتمال نہیں ہو سکتا۔ ونحو قال تقدم معي آتے  
 میرے ساتھ یہ غدار کھائے فقال ان تغدیت فکذا مخاطب کہتا ہے کہ اگر میں نے غدار کھائی  
 تو میرا غلام ازاد من غیر زیادة اور ان الفاظ مذکورہ سے کوئی زیادہ لفظ نہیں بولتا هذا  
 نظیر المستقل یہ نظیر ہے اس مستقل کی جس کے متعلق ظاہر یہی ہے کہ یہ ماسبق کا جواب ہے  
 ونحو ان تغدیت الیوم الخ جو قدر واجب فی الجواب تھا اس پر لفظ الیوم کی زیادتی کر دی یہ نظیر  
 ہے اس مستقل کی جس کے متعلق ظاہر یہ ہے کہ یہ ابتداء کلام ہے ساتھ ساتھ احتمال جواب  
 بھی فنی کل موضع الخ یعنی ہر مقام کے اندر لفظ نحو ذکر کر کے اشارہ کیا یہ قسم واحد کی نظیریں یعنی  
 ہر ایک مثال ایک ایک قسم کی نظیر ہے۔

ففي الثلثة الاول پہلی تین صورتوں میں ان الفاظ کو محمول علی الجواب کیا جائیگا اور رابع میں یعنی جہاں قدر واجب  
 فی الجواب سے لفظ زائد موجود ہے بحمل علی الابتداء یعنی یہ جواب نہیں بلکہ یہ کام از سر نو اور متانف ہے ہمارے نزدیک  
 حملاً للزیادة علی الافادة تاکہ یہ زیادہ برید فائدہ کی مفید ہو اور یہ زیادة علی الجواب لغو ہونے  
 سے بچ جائے لہذا آج دن میں جو بھی غدار کھائے گا خواہ یہی غدار کھائے جس کی طرف اسے  
 دعوت دی گئی یا اور کھائے داعی کے ساتھ کھائے یا کسی اور کے ساتھ یا تنہا کھائے ان تمام  
 صورتوں میں وہ حائث ہو جائیگا اور اس کا غلام ازاد ہو جائیگا ولو قال عنیت الجواب  
 اگر اس زیادتی کی صورت میں وہ کہہ کہ میری مراد صرف جواب ماسبق تھا تو اسے دیانتاً  
 صادق قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس نے ایسے معنی کا ارادہ کیا ہے جو اس کی کلام  
 کا محتمل ہو سکتا ہے لیکن اسے قضاء صادق قرار نہیں دیا جائیگا کیونکہ اکتو خلاف ظاہر ہے  
 دوسرا یہ کہ اس کے اندر اس پر تخفیف اور اس کا ذاتی فائدہ ہے ایسی صورتوں میں قضاء  
 اس کی تصدیق نہیں ہو سکتی۔

وعند الشافعی یحمل علی الجواب امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پہلی تین  
 صورتوں کی طرح اس چوتھی صورت کو جس کے اندر زیادة علی قدر الجواب موجود ہے اس

کو بھی محمول علی الجواب کیا جائیگا تو انھوں نے اس زیادہ کو بالکل لغو قرار دے دیا۔  
 وهذا اما قيل ان العبرة الخ یہ وہی بات ہے جو کہی جاتی ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے  
 خصوص سبب کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ تمسک اور استدلال لفظ کے ساتھ ہوتا  
 ہے اور وہ عام ہے اور خصوص سبب عموم لفظ کا منافی نہیں ہے۔

فان الصواب ومن بعدهم صحابہ اور من بعدهم من التابعین رضی اللہ تعالیٰ  
 عنہم اجمعین نے ان عمومات کے ساتھ تمسک اور استدلال کیا جو حوادث اور اسباب  
 خاصہ میں واقع ہوئے اور ان اسباب و حوادث خاصہ پر مقصور نہیں رکھا جیسے آیت الظہار  
 جو خولہ زوجہ اوس بن الصامت کے واقعہ میں نازل ہوئی اور آیت لعان بلال بن امیہ  
 کے بارہ میں نازل ہوئی لیکن یہ احکام ان کے ساتھ مختص نہیں بلکہ امت عامہ کیلئے ہیں۔  
 فصل حکم المطلق ان یجری علی اطلاقہ الخ مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر  
 جاری رہے گا جیسے مقید اپنی تقید پر جاری رہتا ہے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا  
 فاذا ورد اسی المطلق والمقید جب کسی مقام پر مطلق اور مقید دونوں وارد ہوں فان اختلف  
 المحکم اگر حکم مختلف ہو تو لم یحمل المطلق علی المقید مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا  
 بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقید پر جاری ہوگا۔ الا فی مثل قوله اعتق عنی رقبة  
 ولا تملکنی رقبة کافرة فالاعتاق یتقید بالمؤمنة یعنی جب کہتا ہے کہ میری طرف سے ایک  
 رقبة آزاد کر تو یہ مطلق رقبة کا حکم ہے اور ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ مجھے رقبة کافرة کا مالک نہ  
 بنانا تو یہ حکم مقید ہے تو اس صورت میں مخاطب متکلم کی جانب سے صرف رقبة مؤمنة ہی  
 آزاد کر سکتا ہے تو مطلق رقبة کا حکم مقید ہو جائیگا غیر کافرة کی قید کے ساتھ اور اس مثال سے  
 مراد ہر وہ مقام ہے جہاں حکمین مذکورین فی الکلام مختلف ہوں لیکن ان میں سے ایک  
 ایسے حکم کو مستلزم ہو جو اس کلام میں مذکور نہیں ہے تو ایسے مقام میں مطلق کی تقید  
 واجب ہو جائیگی جیسے مثال مذکور میں ہے فان احد المحکمین ایجاب الاعتاق حکمین مذکورین  
 میں سے ایجاب اعتاق کا حکم ہے وہ ہے اعتق عنی رقبة والثانی نفی تملیک الکافرة ودر  
 تملیک کافرة کی نفی کا حکم ہے اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں لکن نفی تملیک الکافرة لیکن  
 تملیک کافرة کی نفی یتلزم نفی اعتاقها یعنی اعتاق کافرة کی نفی کو مستلزم ہے ضرورت  
 ان ایجاب الاعتاق یتلزم ایجاب التملیک کیونکہ ایجاب اعتاق ایجاب تملیک کو مستلزم

ہے دفنی لازم لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہو جاتی ہے اور لازم تھا تملیک توجب اس نے تملیک کا فرہ کی نفی کر دی تو یہ نفی لازم ہے لہذا اعتناق کا فرہ جو اس کا ملزوم ہے اس کی بھی نفی ہو جائیگی نصار کا نہ قال لا تعتق عنی رقبہ کا نہ تو یہ اول حکم یعنی اعتناق عنی رقبہ کی تفسید کا موجب ہوگا تو یہ اعتناق مومنہ کا ایجاب ہوگا۔ یہ لا تعتق عنی کا فرہ یہ ایک ایسا حکم ہے جو مذکور فی الکلام نہیں لیکن لا تملکنی الخ اسے مستلزم ہے کیونکہ نفی لازم نفی ملزوم کو مستلزم ہوتی ہے۔

وان اتحد ای المحکمہ یعنی جس حکم میں مطلق اور مقید وارد ہیں اگر وہ حکم واحد اور متحد ہے تو پھر دیکھا جائیگا کہ فان اختلفت الحادثۃ اگر وہ حادثہ جس کے متعلق مطلق و مقید وارد ہے مختلف ہے کفاسۃ الیمین و کفاسۃ القتل کفارہ یمین تحریر رقبہ وارد ہے جو کہ مطلق ہے اور مومنہ کی قید اس مقام پر نہیں ہے اور کفارہ قتل میں تحریر رقبہ مومنہ واقع ہے جو مقید بقید المومنہ ہے تو ہمارے نزدیک مطلق محمول علی المقید نہیں ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تفسید پر رہیگا لہذا کفارہ یمین میں ہر قسم کی رقبہ خواہ مومنہ ہو یا غیر مومنہ اس کی تحریر کافی رہیگی اور کفارہ قتل میں صرف رقبہ مومنہ کی تحریر صحیح ہوگی وعند الشافعی یحمل اور امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں مطلق محمول علی المقید ہوگا۔ سواء اقتصی القیاس ادلا خواہ اس حمل المطلق علی المقید کے لئے قیاس تقاضا کرے یا نہ کرے تو ان کے نزدیک کفارہ یمین میں بھی تحریر رقبہ مومنہ ضروری ہے۔

دبعضہم زادوا وان اقتصی القیاس اور بعض شوافع نے اس میں یہ زیادتی اور اضافہ کیا ہے کہ اگر قیاس مقتضی حمل ہو تو حمل المطلق علی المقید ہوگا والا فلا تو گویا شوافع کہ اس کے اندر قولین ہو گئے۔ وان اتحدت ای الحادثۃ یعنی حادثہ بھی متحد اور واحد ہو جیسے کہ حکم واحد ہے۔ کصدۃ الفطر میں مطلق اور مقید دونوں وارد ہیں تو پھر دیکھا جائیگا فان دخل علی السبب اگر یہ دونوں مطلق اور مقید داخل علی السبب ہیں جیسے ادوا عن کل حر وعبد اس نص میں مسلمین کی قید نہیں ہے اور دوسری نص ہے عن کل حر وعبد من المسلمین تو اس کے اندر من المسلمین کی قید مذکور ہے اسی دخل النص المطلق والمقید نص مطلق اور مقید یہ دونوں داخل علی السبب ہیں کیونکہ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب اس انسان ہے وقد ورد نساں یہاں دونہیں وارد ہیں ایک اس پر دال ہے کہ اس مطلق سبب

ہے اور وہ نص قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ادوا عن کل حرد و عجد ہے اور دوسری اس پر دال ہے کہ اس مسلم سبب ہے و صو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ادوا عن کل حرد و عجد من المسلمین تو ہمارے نزدیک مطلق کو محمول علی المقید نہیں کیا جائیگا بل یجب العمل بكل واحد منهما بلکہ ہر ایک کے ساتھ عمل کیا جائیگا اذ لاتنافی فی الاسباب کیونکہ اسباب میں منافاة نہیں ہو سکتی یعنی ایک ہی امر اور حکم کے اسباب کثیر ہو سکتے ہیں لہذا ممکن ہے کہ مطلق بھی سبب ہو اور مقید بھی سبب ہو لہذا عجد خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم دونوں سے صدقۃ الفطر ادا کرنا پڑیگا خلافاً امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک مطلق محمول علی المقید ہوگا۔ لہذا ان کے نزدیک صرف عبد مسلم سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب علی المولیٰ ہوگا دان دخلاً ای المطلق والمقید علی الحكم فی صورت اتحاد الحادث یعنی جب حادثہ متحد اور واحد ہو اور مطلق و مقید داخل علی الحكم ہوں نہ کہ داخل علی السبب تو اس وقت میں مطلق محمول علی المقید ہوگا بالاتفاق بین الفریقین نحو فصیام ثلثة ايام كفارة یمین یہ نص مطلق ثلثہ ايام کے صیام کا حکم دے رہی ہے مع قرأتہ ابن مسعود اور حضرت ابن مسعود کی قرأتہ جو کہ مشہور ہے اس کے اندر واقع ہے ثلثہ ايام متتابعات تو اس میں ثلثہ ايام کے صیام کو متتابع کی قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے تو وجوب صوم ثلثہ ايام کا حکم متتابع کی قید کے ساتھ ایک قرأتہ میں مقید نہیں اور ابن مسعود کی قرأتہ میں متتابعات کی قید موجود ہے یجمل بالاتفاق یعنی یہاں بالاتفاق مطلق محمول علی المقید ہوگا۔ لامتناع الجمع بینہما یعنی ان نصین کے اندر جمع فی العمل ممکن نہیں ہے کیونکہ مطلق غیر متتابع صیام کو جائز قرار دیتی ہے اور مقید ان غیر متتابع کو ناجائز قرار دیتی ہے اس لئے جمع تو ممکن نہیں اور مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقید پر یہاں جاری نہیں ہو سکتا لہذا ضروری ہے کہ مطلق کو محمول علی المقید کیا جائے گا۔

هذا اذا كان الحكم مثبتاً یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب حکم مثبت ہو فان كان منہیا

اگر حکم منفی ہو تو اس وقت مطلق محمول علی المقید بالاتفاق نہیں ہوگا نحو لا تفتق رقبة تو یہ مطلق ہے کہ کوئی رقبة ازاد نہ کر ولا تفتق رقبة كافرہ یہ مقید ہے کہ رقبة كافرہ کو ازاد نہ کرنا لم یجمل اتفاقاً تو یہاں مطلق محمول علی المقید نہیں ہوگا یہ بالاتفاق ہے کیونکہ ان کے درمیان جمع ممکن ہے بان لا یفتق اصلاً کہ کچھ بھی ازاد نہ کرے نہ كافرہ نہ غیر كافرہ اسی طرح عمل



کیا جائیگا فلا یعتق اصلاً۔

لہ ان المطلق ساکت والمقید ناطق الخ یہ امام شافعیؒ جو مطلق کو ہر صورت میں مقید پر محمول کرتے ہیں ان کی دلیل ہے کہ مطلق ساکت از قید ہے اور مقید ناطق ہے تو یہ ناطق اولیٰ من الساکت ہے لہذا اس ساکت کو محمول علی الناطق کیا جائیگا۔

فَنَقُولُ فی جوابہ یہ جواب بطور قول بالموجب کے ہے نعم یعنی ہاں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مقید اولیٰ ہے لیکن یہ اس وقت میں ہوتا ہے جب مطلق و مقید متعارض ہوں۔  
ولتاعارض اور تعارض اس وقت تھا جب حادثہ ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو جیسے ثلثۃ ایام متتابعات میں تھا۔ اس کے علاوہ دوسرے مقامات میں تعارض نہیں ہے۔ ولان القید زیادة الخ یہ مذہب اخیر کی دلیل ہے جو کہتے تھے کہ اگر قیاس تقاضا کرے تو پھر مطلق محمول علی المقید ہوگا۔ خلاصہ دلیل یہ کہ قید ایک وصف کی زیادتی کرتی ہے اور تقييد بالوصف جاری مجرئی شرط کے ہوتی ہے فیوجب نفی الحکم پس یہ عدم وصف موجب ہوگی عدم حکم کی کیونکہ تخصیص بالشروط عما عداه سے موجب ہوتی ہے نفی حکم کی عند الشافعیؒ وذلك لان اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نفی حکم نص مقید کا مدلول ہے لہذا یہ حکم شرعی ہے اور احکام شرعیہ میں تعدیہ بالقیاس ہوتا ہے الی النظائر تو منصوص میں نفی الحکم عما عد القید نص کے ساتھ ثابت ہوگی اور کنارات چونکہ جنس واحد ہیں لہذا یہ ایک دوسرے کی نظیر ہیں تو نظیر میں یہ حکم ثابت بطریق القیاس ہوگا۔ ولنا قوله تعالى لاتسألوا عن اشیاء الخ ہمارے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ قول مذکور دلیل ہے کیونکہ آیت دال ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہیگا اور اس کو مقید پر محمول نہ کیا جائے کیونکہ اپنی طرف سے تقييد کا اضافہ کرنا موجب تغلیظ و شدہ ہے اور موجب مسامحہ کما فی بقرة بنی اسرائیل کہ پہلے مطلق بقرة کا حکم تھا ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ابتداء میں جو بھی بقرة ذبح کر دیتے کافی ہو جاتی ولكن شدوا علی انفسہم فشدد اللہ علیہم اور آیت مذکورہ اس قسم کی موجب تغلیظ اور مسامحہ سے منع کرتی ہے۔

قال ابن عباس ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ واتبعوا ما بین اللہ یہ دوسری دلیل ہے کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مبہم رکھا تم اس کو ابہام پر ہی چھوڑے رہو اپنی طرف سے اس کی کوئی تقييد و تعیین نہ کرو اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا اور واضح کر دیا اس کی تابعداری کرو اور مطلق چونکہ مبہم ہے اور مقید معین ہے لہذا ہم اپنی طرف

سے مطلق کو محمول علی المقید کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔

وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء یہ تیسری دلیل ہے یعنی اکثر صحابہ نے جس میں حضرت عمرؓ بھی شامل ہیں نساء منکوحہ کی امہات کی تحریم کو مطلق رکھا اور دخول کی قید جو ربائب میں واقع ہے اس کی بنا پر امہات نساء میں اس قید کا اضافہ تسلیم نہیں کیا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقید پر رکھا تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید جو محرمات یعنی جس کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے ان کے اندر امہات نساءؓ شمار فرمایا ہے یعنی منکوحہ عورت کی والدہ اور اس کو مطلق رکھا اور یہاں یہ قید ذکر نہیں فرمائی کہ منکوحہ مدخولہ کی ماں دخول کی قید نہیں ہے۔ اور اسی طرح ربائب کے ساتھ نکاح بھی کرنے کو حرام قرار دیا یعنی منکوحہ عورت کی سابق خاوند سے بیٹی خواہ خاوند باقی قوت ہوا ہو یا اس نے اسے طلاق دیدی ہو۔ تو یہاں قید دخول کا ذکر موجود ہے یعنی اس ربیبہ کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے جس کی والدہ کے ساتھ بعد از نکاح دخول ہو چکا ہو۔ اگر کسی عورت سے نکاح کیا لیکن قبل الدخول فوت ہو چکی یا مطلقہ ہو چکی ہے تو اس کی بیٹی جو سابق خاوند سے موجود ہے اور جو نکاح ثانی کی ربیبہ ہے وہ اس ربیبہ کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن مجید میں وربائبکم التي دخلتم بامھاتھن ہے تو یہاں دخول کی قید موجود ہے اسی قید کا اضافہ امہات النساء میں عامہ صحابہ نے تسلیم نہیں کیا بلکہ مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رہنے دیا۔ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ "ام المرأة مبہمة فی کتاب اللہ تعالیٰ فابہموها" تو معلوم ہوا کہ مطلق کو محمول علی المقید نہیں کیا جائیگا۔

ولان اتصال الدلیلین یہ چوتھی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ جہاں تک ممکن ہو اعمال دلیلین واجب ہے یعنی دونوں دلیلوں کو عمل دینا اور زیر عمل لانا واجب ہے اور اس کی صورت یہی ہے کہ ہر ایک کے ساتھ اپنے اپنے مورد میں عمل کیا جائے اور یہ یوں ہی ہو سکتا ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقید پر جاری رہے کیونکہ اگر مطلق کو محمول علی المقید

کر دیا جائے تو اس میں مطلق کا ابطال ہے کیونکہ مطلق مقید اور غیر مقید دونوں کو جائز قرار دیتا ہے اور حمل علی المقید کرنے کی صورت میں غیر مقید کا جواز باطل ہو جائیگا حالانکہ اس کا جواز مطلق کا مقتضا تھا جو کہ باطل ہو جائیگا لہذا اشواغ کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ مقید پر عمل کرنے کے ساتھ مطلق پر بھی عمل ہو جائیگا کیونکہ مقید میں مطلق پایا جاتا ہے

تو اس کا رد ہو چکا کہ مطلق بدون المقید بھی تو ملتا ہے ان صورتوں میں مطلق پر عمل نہ ہوا لہذا اس کا ابطال ہو گیا جو صحیح نہیں ہے۔ الا ان لا یکن مگر اس صورت میں جب کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اس صورت میں مجبوری ہے اور یہ اس وقت محتاج ہے کہ حادثہ اور حکم دونوں ایک ہی ہو کما ماضی فی صورتہ ثلثۃ ایام متتابعات یہ دلائل مذہب اول یعنی ما قال الشافعی من الحمل مطلقا کی نفی اور رد کے متعلق تھے قالان شرع فی نفی المذہب الثانی وهو الحمل ان اقتضی القیاس۔

والنہی فی القیاس علیہ بناء علی العدم الاسلی فکیف یعدی جوابا عما قالوا الخ وہ لوگ جو اس کے قائل تھے کہ اگر قیاس تقاضا کرے تو پھر مطلق کو مجہول علی المقید کیا جائیگا اور انھوں نے یہ کہا نفی حکم شرعی ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک نص مقید کا یہ بھی مدلول ہے کہ جہاں یہ قید نہیں پائی جائیگی وہ جائز نہیں ہوگا جب یہ نفی مدلول نص ہوئی تو یہ حکم شرعی ہوا اور اس کا تعدیہ بالقیاس ہو سکتا ہے تو یہ اس کا جواب اور رد ہے کہ نحن نقول الخ یعنی ہم جواباً کہتے ہیں کہ یہ نفی عدم اصلی ہے اور عدم شرعی نہیں ہے فان قوله تعالیٰ فی کفارة القتل تحریر رقبۃ مؤمنۃ الخ یعنی تحریر رقبۃ مؤمنۃ یہ کفارہ قتل میں تحریر مؤمنہ کا ایجاب کرتی ہے بانی ربی نفی کافرہ اس پر یہ آیت اصلا دال نہیں یہ مدلول آیت نہ ہوا تو یہ عدم ونفی حکم شرعی نہیں ہوگا بلکہ یہ عدم اصلی ہوگا اور یہی فرمایا والا صل عدم اجزاء تحریر رقبۃ الخ یعنی اصل یہ ہے کہ تحریر رقبۃ کفارۃ قتل میں کافی نہ ہو کیونکہ تحریر رقبۃ عن کفارۃ القتل کسی دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہے جیسے صلوة وصوم کی ادائیگی عن کفارۃ القتل کافی نہیں ہے اور یہ عدم اجزاء عدم اصلی ہے کیونکہ اس کے لئے کوئی دلیل شرعی قائم نہیں ہے۔ باقی تحریر رقبۃ مؤمنہ یہ کافی ہے عن کفارۃ القتل کیونکہ مؤمنہ کا اجزاء ثابت بالنص ہے فبقی عدم اجزاء کفارۃ اور کافرہ کا کافی نہ ہونا یہ بطور عدم اصلی کے باقی ہے فلا یكون حکما شرعیا جب یہ حکم شرعی نہ ہوا تو اس کا تعدیہ بالقیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ لابد فی القیاس من کون المعدی حکما شرعیا یعنی جس حکم کو متعدی بالقیاس کیا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ حکم شرعی ہو۔ توضیحہ تو وضع اس کی یہ ہے کہ اعدام دو قسم ہوتی ہیں پہلا یہ کہ عدم اجزاء تحریر رقبۃ یعنی تحریر رقبۃ کفارۃ قتل میں کافی نہ ہونا جیسے صلوة وصوم وغیرہا یعنی حج وغیرہ عن کفارۃ القتل کافی نہیں ہیں۔ دوسرا ہے تحریر رقبۃ غیر مؤمنہ کا کافی نہ ہونا فالتقسیم الاول یعنی مطلق رقبۃ کی

تحریر اور صلوة وضوم کا کافی نہ ہونا یہ سب بلا خلاف اعدام اصلیہ میں اعدام شرعیہ نہیں ہیں کیونکہ شریعت نے ان کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کیا نہ اثباتاً نہ نفیاً۔ والقسم الثانی یعنی رقبہ غیر مؤمنہ کا عدم اجزاء یہ مختلف فیہ ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غیر مؤمنہ کا عدم اجزاء حکم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک یہ عدم اصلی ہے۔

بناء علی ان التخصیص بالوصف اصل اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مفہوم مخالف بھی مدلول نص ہو کر حکم شرعی ہے لہذا تخصیص بالوصف ان کے نزدیک دال ہے کہ ذات موصوف جب وصف کے بدول ہو تو حکم ایسے موصوف سے منفی ہو جائیگا۔ فانہ قال اللہ تعالیٰ فتحیر الخ یعنی جب اللہ تعالیٰ نے تحریر رقبہ فرمایا اگر اس کے بعد مؤمنہ کی وصف مذکورہ نہ ہوتی تو رقبہ کافرہ کی تحریر جائز ہو جاتی جب مؤمنہ کا لفظ کہہ دیا تو اس سے لازم آتا کہ تحریر کافرہ صحیح نہیں ہے تو نفی تحریر کافرہ یہ مدلول نص ہوا اور مدلول نص حکم شرعی ہوتا لہذا یہ حکم شرعی ہوگا اور تعدیہ بالقیاس صحیح ہوگا۔ ونحن نقول ہم چونکہ مفہوم مخالف کا مدلول نص ہونا تسلیم نہیں کرتے لہذا ہم کہتے ہیں کہ تحریر رقبہ مؤمنہ ابتداء ہی سے تحریر مؤمنہ کو واجب قرار دیا ہے اور وہ کافرہ سے ساکت ہے۔ لانه اذا كان في آخر الكلام مغيرة اس کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ جب آخر کلام میں کوئی مغیرہ موجود ہو جائے جیسے استثناء اور شرط یا وصف تو صدر کلام موقوف علی الآخر ہو جاتا ہے جب تک یہ آخر متضمن نہ ہو کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا و ثبت حکم الصدور بعد التکم بالمغیرہ لا قبلہ۔ لندلیزم التناقض تاکہ تناقض بین الصدر والآخر لازم نہ آئے آیت کا مفہوم یہ نہیں ہوگا کہ اولاً ایجاب رقبہ ہو پھر نفی کافرہ نص مقید کا یہ مفہوم نہیں ہے ورنہ تو اول و آخر میں تناقض قائم ہو جائیگا بل النص لایجاب الرقبۃ المؤمنۃ ابتداء یعنی اس کا ابتدائی مفہوم ہی یہی ہے کہ رقبہ مؤمنہ واجب ہے باقی رہی رقبہ کافرہ تو آیت مذکورہ اس کے ساتھ کسی قسم کا تعرض نہیں کرتی لہذا یہ نہ مدلول نص ہے نہ حکم شرعی بلکہ یہ اپنے عدم اصلی پر باقی ہے جیسے قسم اول من الاعداء میں تھا اور شرط قیاس یہ ہے کہ حکم معدی حکم شرعی ہو نہ کہ عدم اصلی لہذا حمل مطلق علی المقید بالقیاس فاسد ہے۔

ولا یکن ان یعدی القید الخ یہ جواب ہے اس اشکال کا اور اشکال یہ وارد کیا جاتا تھا کہ ہم قیاس کے ساتھ تعدیہ قید کرتے ہیں یعنی کفارہ قتل میں جو مؤمنہ کی قید واقع ہے

ہم قیاس کے ساتھ اسی قید کا تعدیہ الی کفارة الیمین کرتے ہیں اور یہ قید تو حکم شرعی ہے کیونکہ یہ ثابت بالنص ہے لہذا اس کا تعدیہ قیاساً جائز ہے اور عدم ضمننا ثابت ہوگا یعنی عدم اجزاء الکافرہ ضمننا ثابت ہوگا لا قصداً لاننا تعدی ہذا لعدم قصد ایہ نہیں ہے کہ ہم اس عدم کا تعدیہ قصداً کر رہے ہیں بلکہ ہم قصداً تعدیہ قید کا کریگا اور اس کے ساتھ تعدیہ عدم ضمننا ہو جائیگا اور یہ چیز جائز فی القیاس ہے تو مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا لا یملکن ان یعدی یعنی تمہارے لئے یہ ممکن نہیں ہے اس کی وجہ پیش کی لان القید وهو قید الایمان مثلاً الخ یعنی قید ایمان جو رقبہ مؤمنہ میں ہے یہ اثبات حکم فی المقید پر دل ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ وہ رقبہ جس میں قید ایمان موجود ہے کفارة قتل میں اس کا ازاد کرنا کافی ہے۔ والنفي في غيره اور آپ کے نزدیک نفی فی غیرہ پر دل ہے یعنی نفی المحکم فی غیر المؤمنہ جس کا حاصل یہ ہے کہ رقبہ کافرہ کی تحریر کافی نہیں دھونفی الاجزاء فی الرقبۃ الکافرہ فیثبت ان القید یدل علی علی ہذین الامرین والاول ان امرین میں سے اول یعنی اجزاء المؤمنہ حاصل فی المقیس یعنی کفارة یمین جس کو آپ کفارة قتل پر قیاس کرنا چاہتے ہیں اسی تحریر رقبہ مؤمنہ کا اجزاء اور کافی ہونا تو نص مطلق کے ساتھ ثابت ہے وہ وہی جو کفارة یمین میں اللہ تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ واقع ہے کیونکہ یہ رقبہ مطلق ہے جو مؤمنہ اور غیر مؤمنہ کو شامل ہے تو اسی نص مطلق کے ساتھ کفارة یمین میں جو تمہارے نزدیک مقیس ہے اجزاء مؤمنہ ثابت ہے فلا یفید تعدیہ تو اس قید مؤمنہ کا تعدیہ مقیس میں تعدیہ ایمان کا فائدہ نہیں دے گا کیونکہ اجزاء مؤمنہ تو نص مطلق کے ساتھ ثابت ہو چکا ہے پھر اس کا تعدیہ کرنا بجز تحصیل حاصل کے کچھ نہیں ہے جو کہ باطل ہے نہی ای التعدیۃ اب اس قید کے ساتھ آپ صرف امر ثانی کا تعدیہ کر رہے ہیں یعنی نفی الاجزاء فی الکافرہ فقط فتعدیۃ القید یعنی قید مؤمنہ کا تعدیہ فی المقیس یہ بعینہ عدم کا تعدیہ ہے اور تعدیہ عدم تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ نہ مدلول نص ہے نہ حکم شرعی وان کانت غیرہا یعنی اگر بالفرض والتقدير تعدیہ قید بعینہ تعدیہ عدم نہ ہو بلکہ یہ تعدیہ عدم کا غیر ہو تو تب بھی تعدیہ قید سے مقصود اصلی تعدیہ عدم ہے کیونکہ مؤمنہ کا اجزاء تو نص مطلق سے معلوم ہو چکا ہے لہذا تعدیہ قید کا وہ تو مقصود اصلی نہیں ہو سکتا بلکہ آپ کا مقصود بالذات تعدیہ عدم ہے لہذا اس کو تعدیہ ضمنی قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ تعدیہ قصدی ہے جو درست نہیں ہے۔

حاصل هذا الكلام اس کلام مذکور کا حاصل یہ ہے کہ تعدیہ قید بعینہ تعدیہ عدم ہے اگر تسلیم کر لیا جائے کہ تعدیہ قید کا مفہوم مغایر اور غیر ہے تعدیہ عدم کے مفہوم کا تو پھر بھی تعدیہ قید سے تمہارا مقصود اصلی تعدیہ عدم ہے فتعدیہ عدم مقصود من تعدیہ القید فی ظل قولہ تو ان کا قبول باطل ہو گیا کہ ہم تعدیہ قید کہتے ہیں اور عدم صرف ضمناً ثابت ہو گا۔ لا قصد کیونکہ بل العدم یثبت تصداً عدم کا اثبات ان کا مقصود اصلی ہے لہذا یہ اثبات عدم بالقصد و بالذات ہے اور یہ نہ حکم شرعی ہے نہ مدلول نص فلا یصح القیاس کیونکہ قیاس احکام شرعیہ میں ہوا کرتا ہے اہل اہل میں نہیں فتشکون پس یہ تعدیہ قید ایسی چیز کے اثبات کے لئے کیا جا رہا ہے جو حکم شرعی نہیں ہے۔ یعنی عدم اجزاء الرقبۃ الکافرة کیونکہ یہ عدم اصلی ہے جو حکم شرعی نہیں ہوا کرتا و ابطال المحکم الشرعی اور تعدیہ قید درحقیقت حکم شرعی کا ابطال ہے چونکہ نص مطلق جو کفارہ یحییٰ میں وارد ہے وہ مطلق ہے اور وہ دال ہے کہ کفارہ یحییٰ میں مطلق رقبۃ خواہ مؤمنہ ہو یا کافر کا نازد کرنا کافی ہے تو اس قید مؤمنہ کی تعدیہ سے یہ حکم شرعی باطل ہو جائے گا۔

وکیف یقاس مع ورود النص یہ تعدیہ بالقیاس کے فاسد ہونے کی ایک اور دلیل ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ قیاس کے شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مقیس میں کوئی ایسی نص موجود نہ ہو جو حکم معدی کے وجود یا اس کے عدم پر دال ہو جب اس مقیس میں یعنی کفارۃ یحییٰ میں نص مطلق وارد ہے جو دال ہے کہ مقید اور غیر مقید کفارہ یحییٰ میں کافی ہے کسی ایک کا وجوب علی التبعین نہیں ہے تو آپ کا قیاس مع ورود النص فی المقیس کیسے صحیح ہو سکتا ہے لہذا یہ قیاس فاسد ہے۔

ولیس حمل المطلق علی المقید کتخصیص العام کما زعموا لیجوز بالقیاس۔ هذا جواب الخیر ودرجہ جواب ہے اس دلیل کا جو امام رازی نے محصول میں پیش فرمائی ہے اس امر پر کہ حمل مطلق علی المقید جائز ہے جب قیاس اس کا مقتضی ہو وھو ان الخ اور وہ دلیل یہ ہے کہ عام کی دلالت علی الافراد قائم ہے اس دلالت سے جو مطلق کی حل الافراد ہوتی ہے کیونکہ دلالت عام علی الافراد قصد یہ ہے کیونکہ اس کی تعریف میں شمول للافراد درج ہے اور دلالت مطلق علی الافراد ضمنیہ ہے کیونکہ مقصود من المطلق نفس حقیقہ یا اس سے مقصود حصہ غیر معینہ ہوتا ہے جو حصص کثیرہ پر صادق آتیگا احتمال رکھتا ہے حاصل یہ کہ دلالت مطلق علی الافراد علی سبیل البدل ہوتی لا علی سبیل الشمول والعام تخصیص اور عام کی تخصیص بالقیاس تمہارے اور ہمارے درمیان متفق علیہ مسئلہ ہے یعنی یہ مسئلہ بالاتفاق تسلیم شدہ ہے کہ تخصیص عام بالقیاس ہو سکتی ہے فیجب ان یقید المطلق تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مطلق کو مقید کرنا بھی بالقیاس تم احناف کے نزدیک صحیح ہو۔ فلجاب بمنع حوازا للتخصیص الخ تو اس نے جواب دیا کہ حمل مطلق علی المقید ایسے نہیں ہے جیسے تخصیص عام ہوا کرتی ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تخصیص عام بسبب القیاس علی الاطلاق نہیں ہے۔ لان التخصیص بالقیاس انما یجوز عندنا تخصیص عام بسبب القیاس ہمارے نزدیک اس وقت جائز ہے جب اس

عام کی تخصیص ایک بار دلیل قطعی کے ساتھ ہو جائے پھر ثانیاً دلیل قیاسی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ دھننا یثبت القید ابتداءً بالقیاس اور یہاں حمل مطلق علی المقید میں تو آپ حضرات قیاس کے ساتھ ابتداءً اور اولاً مطلق میں اضافہ قید کر دیتے ہیں لہذا قید اولاً بالنص اور یوں نہیں ہے کہ مطلق اولاً مقید بالنص ہو چکا ہے پھر قیاس کے ساتھ اس کی تفسیر ثانیاً کی جارہی ہو جب یوں نہ ہوا تو آپ کا قیاس مبطل ہو جائے گا للنص المطلق اور یہ ناجائز ہے فالخاص الخ خلاصہ یہ کہ عام کی تخصیص ہمارے نزدیک علی الاطلاق اور ہر صورت میں نہیں ہو کر تہی بل انما یخص بلکہ اس کی تخصیص اس وقت ہوتی ہے جب اس کی تخصیص اولاً دلیل قطعی کے ساتھ ہو جائے پھر ثانیاً دلیل قیاسی کے ساتھ ہو سکتی ہے وفي مسئلة حمل المطلق الخ اور حمل مطلق علی المقید کے مسئلہ میں لم یقید المطلق بنص اولاً یہاں تو مطلق کی تفسیر اولاً کسی نص قطعی کے ساتھ واقع نہیں ہوتی حتیٰ یقید اولاً نص قطعی کے ساتھ ہوتی پھر اس کی تفسیر ثانیاً بالقیاس ہو سکتی بل الخلاف بلکہ تمہارا ہمارا اختلاف تو اس صورت میں ہے جب کہ مطلق کی تفسیر ابتداءً واولاً قیاس کے ساتھ کی جائے تم اس کے جواز کے قائل ہو اور ہم عدم جواز کے لہذا یہ تخصیص عام جیسا مسئلہ نہ ہوا لہذا آپ کی یہ دلیل فاسد ہے۔ وقد قام الفرق بین الکفارات جب یہ حکم کلی مذکور ہو چکا ہے کہ مطلق کی تفسیر قیاس کے ساتھ ناجائز ہے تو تنزل تو اس مسئلہ جزئیہ مخصوصہ یعنی مسئلہ کفارات کا ذکر کیا اور بتلایا کہ اس مسئلہ میں مانع آخر از قیاس بھی موجود ہے ایک تو ورود نص فی المقتبس مانع از قیاس تھی اس کے علاوہ ایک اور بھی مانع موجود ہے وهو ان القتل من اعظم الکبائر لہذا اس کے اندر شدت مناسب ہے فیجوز ان یشتد پس جائز ہے کہ اس کفارہ قتل میں ایمان کی شرط کی جائے اور جو اس اعظم الکبائر سے کم درجہ کا گناہ ہے اس میں شرط نہ کیا جائے فان تغلیظ الکفارة الخ کیونکہ تغلیظ اور تشدید فی الکفارة غلط جاتی ہے مقدار پر ہو نہ ہے اور حبث فی الیمین قتل جیسا گناہ نہیں ہے لہذا خیف جرم کو شدید جرم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

لا یقال انتم قیدتم الذبۃ بالسلامۃ الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے جو ہم احناف پر محصول میں پیش کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب کفارۃ یمین میں مطلق رقبہ کا حکم تھا تو تم نے اس کو سلامۃ کے ساتھ کیوں مقید کیا ہے۔ اندھا یا اپانچ نہ ہو بلکہ صحیح الاعضاء ہو تو تم نے بھی مطلق کی تقلید کر لی تو ہم بھی اگر قید ایمان کر دیں تو کوئی حرج نہیں ہے فاجاب بقولہ الا ان المطلق یعنی مطلق رقبہ اس کو شامل نہیں ہو سکتا جو رقبہ ہونے کے معنی میں ناقص ہو اور فائت جنس المنفعہ ہو وہ رقبہ ہی نہیں ہے اور فائت جنس المنفعہ سے مراد یہ ہے کہ جنس منفعہ پوری فوت ہو مثلاً دیکھنا تو دونوں انکھیں مفقود ہوں مثلاً پکڑنا تو دونوں ہاتھ ناکارہ ہوں یا مقطوع الیدین ہو اور رجليں ناکارہ تو چلنے کی منفعہ پوری فوت ہے رقبہ ہونے میں ناقص ہے مطلق اس کو شامل نہیں ہو گا لان المطلق یتصرف الی الکامل اسی الکامل فیما بطلق علیہ ہذا الاسم ہذا هو المراد بالقول المشہور المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل کالعام المطلق جیسے مار مطلق مار الورد کو شامل

نہیں ہوگا کیونکہ ماہر ہونے کے بارہ میں یہ کامل نہیں ہے۔ لہذا مطلق کو فرد کامل پر محمول کرنا عقیدہ نہیں ہے بلکہ یہ مصداق مطلق کا تحقق ہوگا ولا یقال انتم قیدتم قولہ علیہ السلام الخ یہ شورفہ کی جانب سے اشکال ہے کہ تم نے بھی مطلق کی تفسیر مختلف مقامات پر کی ہے ایک یہ کہ رسول اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل زکوۃ اس حدیث میں لفظ ابل مطلق ہے اور دوسری حدیث میں ہے فی خمس من الابل السائمتہ زکوۃ تو اس حدیث ثانی کی بنا پر پہلی حدیث کو تم نے مقید کیا ہے سائمتہ کے ساتھ مع انھما ای المطلق والمقید دخل علی السبب کیونکہ نصاب وجوب زکوۃ کا سبب ہے اور جب مطلق و مقید داخل علی السبب ہوں تو المذہب عندکم ان المطلق لا یحمل علی المقید وان التحدت الحیثیۃ اذا دخل علی السبب کما فی صدقۃ الفطر۔ وقیدتم قولہ تعالیٰ واشھدوا اذا تبایعتم الخ یہ دوسرا اشکال ہے حاصل یہ ہے کہ واشھدوا اذا تبایعتم مطلق شاید کا حکم ہے عادل ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری آیت واشھدوا ذوی عدل منکم امیں ذوی عدل کی قید موجود ہے آپ نے اس قید کے ساتھ واشھدوا اذا تبایعتم کے مطلق کو مقید کیا ہے مع انھما فی حادثین حالانکہ یہ مطلق اور مقید دو الگ الگ حادثین میں واقع ہیں کیونکہ مطلق تو تبایعتم یعنی بیع و شرار میں واقع ہے اور مقید یعنی واشھدوا ذوی عدل منکم یہ مطلقات کے بارہ میں واقع ہے جیسے کہ قرآن مجید میں ہے فاذا بلغن اجلن فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشھدوا ذوی عدل منکم فاجاب عن الاشکالین تو ان دونوں اشکالین مذکورین سے جواب دیا کہ قد سائمتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لیس فی العوازل والحوامل و العلوفۃ صدقۃ یعنی کاروبار کے جانور جیسے ہل چلانے والے میل اور بار برداری کے جانور اور علوفہ یعنی وہ جانور جن کو گھر میں چارہ دیا جائے اور باہر چرنے نہ جائیں ان پر کوئی صدقہ و زکوۃ نہیں ہے اور شاہدین میں عدالت کی قید کے اس قول کی بنا پر ہے ان جاکم فاسق بنیاء فقیہو ان تصیبوا قوما بجمالیۃ خلاصہ جواب یہ کہ یہ تفسیرات قیاس کے ساتھ نہیں ہیں جو تمہارا اور ہمارا مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ یہ تفسیرات نصوص و ارادہ کی بنا پر ہیں اس قسم کی تفسیرات صحیح ہیں۔

فصل حکم المشترك التأمل فیہ الخ مشترک جس کی تعریف پہلے گزر چکی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ التأمل فیہ یعنی اس میں تأمل اور غور و فکر کریں اور یہ تأمل کبھی نفس صیغہ میں ہوگا اور کبھی دلائل اور اشارات یعنی علامات میں ہوگا حتیٰ یتوہج بہ غور فکر اس لئے ہوگا تاکہ اس کے معانی متعددہ میں سے کوئی ایک معنی ترجیح حاصل کر جائے ولا یتعمل فی اکثر الخ یعنی مشترک جن معانی متعددہ کے لئے موضوع ہے تو بوقت اطلاق اور استعمال کے اس کی استعمال صرف ایک معنی میں ہوگی اور فی اطلاق واحد ایک معنی سے زیادہ میں اس کی استعمال نہیں کی جائے گی۔ لاحتیۃ اس معنی سے زائد میں اس کی استعمال حقیقتاً ہو سکتی ہے نہ مجازاً یعنی یوں کہ ایک معنی سے زائد اور اکثر میں اس کی استعمال کی جائے اور اس استعمال کو حقیقت قرار دیا جائے بایں طور کہ اپنے معنی موضوع کے میں مستعمل ہے ایسے نہیں



ہو سکتا تو اس استعمال حقیقی کی نفی کرتے ہوئے دلیل پیش کی لافہ لم یوضع للمجموع یعنی اس کی وضع مجموع معانی کے لئے نہیں ہے تو ایک سے زائد معانی میں بیک وقت استعمال کرنا یہ مجموع معانی میں استعمال کرنا ہے جو موضوع لہ میں نہیں ہے اس لئے یہ حقیقت تو نہیں ہو سکتی۔ اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع اللم یعنی وضع نے مشترک کی وضع یا تو متعدد معانی میں سے ہر ایک کے لئے وضع کی ہوگی بدون الآخر یعنی ایک معنی کے لئے وضع کرتے وقت یہ معنی بشرط الافراد ملحوظ ہوگا۔ اور اجتماع مع الآخر مراد نہیں ہوگا۔ اولکل واحد منہما مع الآخر یا اس کی وضع ہر ایک معنی کے لئے ہوگی۔ مع الآخر تو اس صورت میں اس کی وضع مجموع معنی کے لئے من حیث المجموع ہوئی اولکل واحد منہما مطلقا یعنی اس کی وضع ہر ایک معنی کے لئے علی المطلق ہوگی یعنی نہ بشرط الافراد کا اعتبار اور نہ بشرط اجتماع ہوگی فان كان الاول یعنی اگر شق اول ہو یعنی ہر ایک کے لئے اس کی وضع بدون الآخر بشرط الافراد تھی تو اس صورت میں یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ مشترک کا ایک معنی مراد لیا جائے مع الآخر یعنی دوسرا بھی ساتھ ساتھ مراد رہے۔ یہ تو خلاف وضع ہے والثانی غیر واقع دوسری شق یعنی وضع للمجموع یہ واقع اور ثابت نہیں ہے کیونکہ واضع نے مجموع من حیث المجموع کے لئے اس کی وضع نہیں کی۔ والد لہ یصح ورنہ تو اس کی استعمال ایک معنی میں بدون الآخر بطریق الحقیقۃ صحیح نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ ہو جائے گی لکن هذا صحیح اتفاقا لیکن یہ استعمال یعنی استعمال المشترك فی معنی واحد بطریق الحقیقۃ بالاتفاق صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ مشترک کی وضع مجموع معنی کے لئے نہیں ہے وایضا علی تقدیر الوقوع یعنی اگر بالفرض والتقدير اگر اس کی وضع مجموع من حیث المجموع کے لئے ہو تو پھر اس کی استعمال فی المجموع تو یہ استعمال فی احد المعنیین ہوئی کیونکہ مجموعی طور پر یہ معنی واحد ہے۔ در حقیقت اس صورت میں مشترک ہونے کے اندر بھی اشتباہ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مجموعی طور پر ایک معنی کے لئے وضع ہوتی تعدد معانی تو نہ ہوا جو مشترک میں ضروری امر ہے۔ اگر یوں کہا جائے کہ اس کی وضع جیسے مجموع کے لئے ہے اس طرح اس کی وضع لکل واحد من المعنیین بھی ہے تو جواباً کہا جائے گا کہ اس صورت میں اس کی استعمال فی المجموع یہ بھی استعمال فی احد المعنیین ہے نہ کہ فی اکثر من معنی واحد وان وجد الاول والثالث الخ اگر پہلی اور تیسری صورت یعنی اس مشترک کی وضع ہر ایک معنی کے لئے بشرط الافراد ہو یا علی الاطلاق ہو تو ثبت المدعی کہ اس وقت ہمارا دعویٰ ثابت ہو جائے گا کہ اس کی استعمال فی اکثر من معنی واحد علی سبیل الحقیقۃ نہیں ہو سکتی لان الواضع تخصیص اللفظ بالمعنی کیونکہ وضع کے اندر تخصیص لفظ بالمعنی ہوتی ہے بایں طور کہ وہ لفظ اس معنی پر مقصور اور محصور رہے اس سے متجاوز ہو کر کسی غیر کی طرف نہ جائے اور بوقت استعمال کے غیر کا ارادہ نہ کیا جائے نکل وضع یوجب توجہ وضع واجب قرار دیتی ہے کہ لفظ کے ساتھ صرف وہ معنی مراد لیا جائے جو اس وضع کے ساتھ موضوع لہ ہے دیوجب ان یکون هذا المعنی اور وضع اس امر کہ بھی واجب کرتی ہے کہ یہی معنی تمام مراد ہو فاعتبار کل من الوضعین

تو بیک وقت ہر دونوں وضع کا اعتبار کرنا دوسری وضع کے اعتبار کے منافی ہوگا۔ اول صورت میں تو یہ ظاہر ہے کیونکہ جب لفظ کی وضع ہر ایک معنی کے ساتھ بشرط الافراد تھی تو اس اطلاق میں دوسرا معنی بھی مراد لے لینا اس کے منافی ہوگا۔ اگر دوسری صورت ہو یعنی لفظ کے وضع ہر ایک معنی کے لئے علی الاطلاق ہے یعنی نہ بشرط الافراد اور نہ بشرط الاجتماع تو اس صورت میں بھی اکثر من معنی واحد علی سبیل الحقیقہ مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ وضعین میں سے ہر ایک کا اعتبار دوسری وضع کے اعتبار کرنے کا منافی ہے کیونکہ وضع لہذا المعنی کا اعتبار کرنا اس کا موجب ہے کہ صرف ہذا المعنی کا علی الخصوص اعتبار کیا جائے اور معنی آخر کی وضع کا اعتبار کرنا وہ بھی اسی کا مقتضی ہے کہ علی الخصوص صرف معنی آخر کا اعتبار کیا جائے تو اگر اطلاق واحد میں دونوں وضعین کا اعتبار کیا جائے تو ہر ایک معنی میں حسب الارادہ افراد عن الآخر بھی لازم اور اجتماع مع الآخر بھی تو یہ جمع بن المتناہیین ہے بلکہ یہ لازم آئے گا کہ ہر ایک من المعینین فی حالتہ واحدہ مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہو و ہذا باطل بالضرورة ومن عرف سبب وقوع الاشتراك اوجو لوگ وقوع اشتراك کے سبب کی معرفت رکھتے ہیں ان پر یہ مخفی نہیں ہے کہ اس کی استعمال معنی میں نہیں ہو سکتی کیونکہ مشترک کی وضع لکل واحد من المعینین ہوتی ہے اگر واضع اللہ تعالیٰ ہے تو مقصود ابتلا ہوتی ہے یعنی تعین مراد کے لئے قرائن مخفیہ ہوتے ہیں ان قرائن کی بنیاد پر عباد سے کون جد و جہد کر کے تعین مراد تک پہنچنے کی کوشش کر کے مستحق اجر ہوتا ہے تو یہ ابتلا اس وقت ہو سکتا ہے جب کی معانی مختلفہ میں سے صرف ایک معنی مراد ہو۔ اگر بیک وقت جمیع معانی مراد ہوں تو پھر ابتلا نہیں ہو سکتا۔ اگر واضع غیر اللہ تعالیٰ ہے یعنی عباد پھر یا تو اشتراك علی قصد الایہام ہوتا ہے یعنی ایک چیز کو مبہم کر دینا کہ سامع کو پوری مراد سمجھ میں نہ آوے تو یہ بھی اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ ایک معنی مراد ہو۔ اگر دونوں مراد ہوں تو پھر قصد الایہام پوری نہیں ہوتی۔ جیسے حضرت ابوبکرؓ نے ہجرت کے دوران ایک سائل مشرک کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق کہا تھا جل جلالہ ہدنی السبیل تو اس سے سائل نے یہی سمجھا کہ ابوبکر راستہ سفر نہیں جانتے اور یہ شخص انھیں راستہ دکھا رہا ہے اور حضرت ابوبکرؓ کی مراد کچھ اور تھی تو یہ ایہام اور ایہام اس وقت ہو سکتا ہے جب اس کی استعمال ایک معنی میں ہو اگر دونوں معنی میں اس کی استعمال بیک وقت صحیح ہو تو پھر یہ ایہام نہیں ہو سکتا۔

فقولہ لانه لم یوضع للمجموع الخ یہ ادھر اشارہ ہے کہ مشترک کی استعمال معنی میں اس وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ اس کی وضع مجموع کے لئے ہو۔ حالانکہ وضع للمجموع مشترک میں منتفی ہے۔ باقی جو دو صورتیں تھیں ان کے لحاظ سے اس کی استعمال دو معنی میں بیک اطلاق نہیں ہو سکتی مگر ذکرنا دلا مجازاً یعنی مشترک کی استعمال ایک معنی سے اکثر معانی میں بطریق مجاز بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقہ والمجاز لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور وجہ لزوم یہ ہے کہ اگر ارادہ مجموع کا ہو تو یہ غیر موضوع لہ ہے جو کہ مجاز ہے۔ اور ہر ایک معنی مراد ہے تو یہ موضوع لہ ہے۔ تو اس وقت معنی حقیقی اور معنی مجازی کا ارادہ من لفظ واحد فی اطلاق واحد لازم آئے گا اور یہ جمع

بین الحقیقتہ والجاز باطل ہے۔ اور اس جمع کی توجہ یہ یوں بھی کی جاتی ہے کہ استعمال مشترک فی المعنیین علی سبیل المجاز کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ان معنیین کے اندر کوئی علاقہ ہوگا کیونکہ مجاز کے اندر علاقہ بین المعنی الحقیقی والمجازی شرط ہے۔ اب ایک معنی کا ارادہ بایں حیثیت ہوگا کہ یہ موضوع لہ ہے اور دوسرے کا ارادہ بنا پر علاقہ ہوگا جس کی بنا پر وہ موضوع لہ کا مناسب معنی ہے تو یوں جمع بین الحقیقتہ والمجاز لازم آئے گی۔

فان قيل يصلون على النبي الآية الخ ده لوگ جو جمع بین معانی المشترك کو صحیح سمجھتے ہیں وہ کہتے کہ اس آیت میں لفظ صلوٰۃ جو بعنوان يصلون مذکور ہے جو اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی طرف منسوب ہے۔ اس کا معنی رحمتہ اور استغفار ہے۔ اور لفظ يصلون سے یہ دونوں معانی بیک وقت مراد ہیں۔ تو یہ جمع ہیں معانی المشترك ہے۔ قلنا یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ لا اشتراک یعنی یہاں اشتراک نہیں ہے لان سیاق الکلام کیونکہ سیاق کلام ایجاب اقتدا کے لئے ہے یعنی مؤمنین پر اقتدا باللہ تعالیٰ وبملائکہ واجب قرار دی گئی ہے اور اقتدا تو اس وقت ہو سکتی جب فعل ایک ہو مقتدی بہ اور مقتدی دونوں ایک ہی جیسا فعل کریں تو تب اقتدا ہوتی ہے مگر فعل الگ الگ قسم کا ہو تو پھر اقتدا صحیح نہیں ہے۔

فلا بد من اتحاد معنی الصلوٰۃ تو ضروری ہے کہ یہاں صلوٰۃ کا معنی ایک ہی ہونا چاہئے لیکن اختلاف موقوف کی بنا پر مختلف ہوگا۔ جیسے باقی صفات میں ہوا کرتا ہے۔ لاجب الوضوع اور یہ اختلاف باعتبار وضع کے نہیں ہے اسکی مزید تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلم ان الجوزین یعنی وہ لوگ جو مشترک کے متعدد معانی کے درمیان جمع کو جائز قرار دیتے ہیں انھوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ان اللہ وملائکته يصلون علی النبی الایۃ سے استدلال کیا ہے کہ صلوٰۃ اللہ کی جانب سے رحمت ہے اور ملائکہ سے استغفار تو ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں متعدد معانی مراد لئے جا رہے ہیں تو یہ جمع بین معانی المشترك ہے۔ وقد اور دواعیٰ ہذا الایۃ من قبلنا الخ یعنی ہمارے علمائے ہماری طرف سے اس آیت پر ایک اشکال فاسد وارد کیا ہے اور اسی پر بنیاد جواب رکھی ہے کہ یہ آیت متنازع فیہ مسئلہ میں سے نہیں ہے یعنی ایک ہی لفظ سے جمع بین المعانی کرنے سے نہیں ہے کیونکہ فعل تعدد ضمائر کی بنا پر متعدد ہو جاتا ہے۔ گویا کہ لفظ یصلی مکرر ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف ایک یصلی اور ملائکہ کی طرف دوسرا۔ اور انہوں نے جواب دیا کہ یہ تعدد بحسب المعنی ہے لاجب اللفظ لفظاً لعدم الاحتیاج الی ہذا ای الی تعدد اللفظ۔

وهذا الاشکال من قبلنا فاسد ہماری طرف سے یہ اشکال جو وارد کیا گیا ہے فاسد ہے کیونکہ لا يجوز فی مثل هذا یعنی بصورت تعدد ضمائر کے بھی ایک لفظ مشترک سے ہمارے نزدیک متعدد معانی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ لہذا یہ آیت متنازع فیہ سے ہے والجواب الصحیح لنا ہماری طرف سے اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ اس آیت میں استعمال مشترک ایک معنی سے زائد میں نہیں بلکہ صرف ایک ہی معنی مراد ہے لان سیاق الایۃ کیونکہ سیاق آیتہ مؤمنین پر واجب کرتا ہے کہ صلوٰۃ پہلی النبی علیہ السلام کے بارہ میں اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتدا کرنی لازم ہے اور اقتدا

اس وقت ہو سکتی ہے جب صلوٰۃ کا معنی ایک ہی ہو اگر صلوٰۃ من اللہ کا معنی رحمت اور صلوٰۃ من الملائکہ کا معنی استغفار ہو تو اب مؤمنین کس کی اقتدا کریں لہٰذا کہیں لایزالہ یقیناً اگر یوں کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نبی علیہ السلام پر رحم کرتا ہے اور فرشتے اس کے حق میں استغفار کرتے ہیں۔ مؤمنو تم اس کے حق میں دعا کرو تو یہ کلام انتہائی رکیک المعنی ہو جائے گی۔ لہٰذا ضروری ہے کہ یہاں صلوٰۃ کا معنی صرف ایک ہی ہونا چاہیے خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی اما الحقیقی حقیقی معنی تو دعا کا ہے اگر یہی مراد ہو تو پھر (واللہ اعلم بمرادہ) معنی آیت یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایصال خیر کے لئے دعوت دیتا ہے۔ اور اس دعا و دعوت کے لوازم میں سے رحمت ہے فالذی قال جو شخص کہتا ہے کہ صلوٰۃ من اللہ رحمت ہے اس کی مراد یہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے یہ مراد نہیں ہے کہ لفظ صلوٰۃ لغت موضوع للرحمت ہے کما ذکر فی قولہ تعالیٰ یحبہم ویحبونہ میں کہا جاتا کہ اللہ تعالیٰ کی محبت اس سے مراد ایصال ثواب ہے اور محبت من العباد مراد اطاعت اور فرمانبرداری ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لفظ محبت من حیث الرضیٰ مشترک بین الثواب والطاعت ہے بلکہ یہاں محبت سے مراد اس کا لازم ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے محبت کا لازم ثواب ہے اور عباد کی جانب سے طاعت و اما المجازی مجازی معنی مراد ہو تو وہ ہوگا ارادۃ الخیر وغیرہ جو اس مقام کے لائق ہو۔ پھر ارادۃ خیر اختلاف موصوف کی وجہ سے مختلف ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ فلا یكون هذا من باب الاشتراك یہ اشتراک من حیث الوضیع کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ جمع بین معانی المشترك ہے۔ ولما یملئوا اختلاف المعنی یعنی جب انھوں نے یہ بیان کیا کہ اختلاف مسند الیہ کی وجہ سے معنی مختلف ہو رہا ہے۔ یعنی صلوٰۃ من اللہ رحمت ہے اور من الملائکہ استغفار اور من الناس دعا تو اس سے معلوم ہوا کہ معنی تو ایک ہی ہے لیکن اختلاف موصوف کی وجہ سے مختلف ہو رہا ہے۔ اور یہ نہیں کہ اس لفظ کا معنی وضعاً مختلف ہے و هذا جواب حسن و تمسکوا ایضاً بقولہ تعالیٰ الم تر ان اللہ یسجد لہ جو لوگ جمع معانی المشترك کو جائز سمجھتے ہیں انھوں نے اس آیت مذکورہ کے ساتھ تمسک اختیار کیا ہے۔ استدلال یہ ہے کہ آیت الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیر من الناس وکثیر حق علیہ العذاب۔ اس آیت میں لفظ یسجد ایک ہی جو منسوب الی العقلا والی غیر العقلا ہے۔

فما نسب الی غیر العقلا جو غیر عقلا کی طرف منسوب ہے۔ اس سے مراد انقیاد و اطاعت ہے وضع الجسمۃ علی الارض نہیں ہے اور جو منسوب الی العقلا ہے۔ اس سے مراد وضع الجسمۃ علی الارض ہے۔ فان قولہ تعالیٰ وکثیر من الناس یدل یعنی کثیر من الناس دال ہے کہ اس سجود سے جو منسوب الی الانسان ہے وضع الجسمۃ علی الارض ہے اذ لو کان المراد الخ کیونکہ اگر انقیاد مراد ہوتا پھر کثیر من الناس ہوتا کیونکہ معنی انقیاد شامل لجميع الناس ہے۔ توجب غیر عقلا سے انقیاد اور عقلا سے مراد وضع الجسمۃ ہو تو پھر لفظ مشترک جمیع معانی میں شتمل ہوا۔ اقول تمسک بحدۃ الایۃ لایتم یعنی

فان استعمال فیما وضع لہ یعنی اگر لفظ کی استعمال اس کے معنی موضوع لہ میں کی جائے خواہ یہ معنی اس کا موضوع لہ باعتبار وضع لغوی کے ہو یا وضع شرعی کے یا عربی اور اصطلاحی کے تو فاللفظ حقیقۃً تو یہ لفظ باعتبار اس استعمال کے حقیقتہ ہوگا۔ بالحیثیۃ الّتی یکون الوضع الخ یعنی یہ حقیقت ہوگا بحیثیت اسی وضع کے جس کے لحاظ سے یہ موضوع لہ ہے۔ اگرچہ دوسری وضع کے لحاظ سے اسے مجاز کہا جائے گا۔ فالمنقول الشرعی یعنی منقولات شرعیہ مثلاً لفظ صلوٰۃ لغتہ اس کی وضع دعا کے لئے ہے لیکن اصطلاح شریعت نے اسے ارکان مخصوصہ من القیام والکوع والسجود وغیرہ کی طرف نقل کیا ہے تو اصطلاح شریعت میں یہی معنی اس کا موضوع لہ ہے۔ اس شرعی وضع کے لحاظ سے لفظ صلوٰۃ اس معنی میں حقیقتہ ہوگا۔ فی المنقول عنہ یعنی معنی منقول عنہ جو کہ دعا تھا۔ اس میں باعتبار لغتہ کے حقیقت

ہوگا۔ اور شرعی لحاظ سے دعا میں اور لغوی لحاظ سے ارکان مخصوصہ میں مجاز ہوگا۔ کیونکہ اس حیثیت سے یہ معنی اس کا موضوع نہ نہیں ہے۔ وانما قال فاللفظ حقيقة یعنی لفظ کو حقیقتہ کہا اور اس تصریح کی وجہ یہ ہے کہ بعض الناس حقیقتہ و مجاز کا اطلاق معنی پر کر دیتے ہیں۔ یہ اطلاق یا تو مجازی ہے یا خطا العوام میں سے ہے۔ ورنہ حقیقتہ مجاز اصالة لفظ کی صفت ہے لا للمعنی۔

وان استعمال فی غیرہ اگر لفظ کی استعمال معنی غیر موضوع نہ میں ہے لعلاقة بينهما بشرطیکہ معنی حقیقی یعنی موضوع نہ۔ اور اس معنی غیر موضوع نہ کے مابین کوئی علاقہ موجود ہو تو خیمجانہ یہ مجاز ہوگا۔ امدان استعمال فی غیر ماضع نہ یعنی وہ لفظ جس حیثیت سے غیر موضوع نہ میں مستعمل ہوگا اسی حیثیت سے مجاز ہوگا فالمنقول الشرعی منقول شرعی مثلاً لفظ صلوٰۃ مجازی فی المعنی الاول معنی اول یعنی دعا میں من حیث الشرع مجاز ہوگا۔ کیونکہ شرعی لحاظ سے یہ معنی دعا صلوٰۃ کا موضوع نہیں و فی المعنی الثانی یعنی معنی ثانی مثلاً ارکان مخصوصہ میں لفظ صلوٰۃ بحیثیت لغتہ کے مجاز ہوگا۔ کیونکہ لغت کے لحاظ سے یہ معنی موضوع نہ نہیں ہے واللفظ الواحد يمكن اور لفظ واحد کے لئے یہ ممکن ہے کہ ایک ہی معنی کے لحاظ سے حقیقتہ بھی اور مجاز بھی ہو لیکن یہ جہتیں مختلفین کے لحاظ سے ہو سکتا ہے۔ اور ایک جہت سے ایسے نہیں ہو سکتا۔ مثلاً لفظ صلوٰۃ ارکان مخصوصہ میں شرعاً حقیقتہ ہے لیکن لغتہ اسی معنی میں مجاز ہے۔ اور جمع بین الحقیقتہ و المجاز من جہتہ واحدة ممنوع ہے لامن جہتین۔

اولا لعلاقة یعنی لفظ اگر غیر موضوع نہ میں بلا علاقہ استعمال ہوا ہے فدرتجیل تو یہ مرتجل ہوگا و در حقیقتہ ایضاً یعنی مرتجل اپنے معنی میں حقیقتہ ہے للوضع الجديد تو اس معنی کے لئے اس کی وضع جدید ہوگی۔ یعنی ایک لفظ کو غیر موضوع نہ میں استعمال کرنا جب کہ موضوع نہ اور غیر موضوع نہ کے مابین کوئی علاقہ مناسبت موجود نہ ہو تو یہ وضع جدید ہوگی لہذا مرتجل اس معنی ثانی میں حقیقتہ ہوگا۔ بسبب الوضع الثانی تو یہ اس معنی ثانی کے لئے وضع ثانی ہوگی۔ لہذا حقیقتہ ہوگا نہ کہ مجاز کیونکہ مجاز میں علاقہ شرط ہے جو یہاں مفقود ہے۔

واما المنقول فمنہ ما غلب اور منقول میں سے بعض ایسے ہیں جو معنی موضوع نہ اول کی بنسبت معنی مجازی میں غالب الاستعمال ہو چکے ہیں۔ یہاں تک کہ اس کا موضوع نہ اول محجور و متروک ہو چکا ہے۔ تو یہ مجازی الثانی یعنی منقول معنی ثانی میں بحیثیت لغتہ کے مجاز ہوگا۔ اور اول میں حقیقتہ و بالعکس یعنی معنی ثانی میں حقیقتہ اور معنی اول میں مجاز ہوگا من حیث الناقل یعنی بلحاظ ناقل کے و هو اما الشرع الا یعنی وہ ناقل یا تو شریعت ہوگی ادا العرف یا عرف عام یا اصطلاح خاص ناقل ہوگی فمنہ ما غلب فی بعض افراد الموضوع نہ بعض منقول ایسے ہوتے ہیں کہ موضوع نہ کے بعض افراد پر ان کی استعمال غالب ہو جاتی ہے یہاں تک کہ باقی افراد پر ان کی استعمال محجور و متروک ہو جاتی ہے۔ کالذاتہ مثلاً جیسے لفظ ایتہ کہ لغتہ اس کی وضع لکل ما یدب علی الارض کے لئے ہے تو اس لحاظ سے فرس چونکہ ما یدب علی الارض کا فرد ہے۔ اس لحاظ سے

دابتہ کا اطلاق فرس پر علی سبیل الحقیقتہ ہوگا لیکن اذا خصت لیکن چونکہ عرف عام کے لحاظ سے اس کی غالب استعمال صرف فرس میں ہے اور باقی افراد مجبور ہو چکے ہیں۔ اب اگر دابتہ کا اطلاق علی سبیل التخصیص فرس پر کیا جائے۔ مع رعایۃ المعنی یعنی معنی مایدب علی الارض کی رعایتہ اور مناسبت سے اس کا اطلاق علی الفرس لغتہ مجاز ہوگا اذا ارید بہ یعنی جب اس لفظ دابتہ سے غیر موضوع لہ مراد ہو یعنی مایدب علی الارض میں سے علی الخصوص فرس پر اس کا اطلاق مجاز ہوگا۔ کیونکہ خصوصی معنی من حیث اللغۃ غیر ماضع لہ ہے۔

ومن حیث العرف یعنی عرف عام نے جب لفظ دابتہ کی تخصیص بالفرس کی تو گویا کہ یہ لفظ دابتہ فرس کیلئے ابتداءً موضوع ہے کیونکہ جب انھوں نے فرس کے ساتھ تخصیص کی تو اس اطلاق میں گویا کہ معنی اول کی رعایت پیش نظر نہیں ہے۔ نصارت اسمالہ تو عرف عام میں لفظ دابتہ خود فرس کا اسم ہو چکا ہے جو اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ لہذا عرف عام کے لحاظ سے اس کا اطلاق علی سبیل الحقیقتہ ہوگا فقہران اعتبار المعنی الاول ذیہ پس ظاہر ہوا کہ لفظ دابتہ میں معنی اول یعنی مایدب کا اعتبار لیس لصحة اطلاقہ اسی المنقول علیہ یعنی منقول کا اطلاق ان افراد پر جن کے اندر معنی اول پایا جاتا ہے اس کے لئے معنی اول کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کما فی الحقیقتہ یعنی جیسے حقیقتہ میں معنی اول کا اعتبار کیا جاتا ہے تاکہ اس کا اطلاق ہر اس فرد پر ہو سکے جس کے اندر یہ معنی اول موجود ہو۔ منقول میں ایسے نہیں ہوتا۔ ورنہ تو لازم آتا ہے کہ منقول کا اطلاق ہر اس فرد پر صحیح ہو جس کے اندر دیب پایا جائے۔ حالانکہ مثلاً لفظ دابتہ جو عرفاً منقول ہو چکا ہے۔ اس کا اطلاق علی کل مایدب علی الارض صحیح نہیں ہے۔ دلالت صحت اطلاقہ علی المعنی الثانی یعنی منقول کا معنی ثانی پر اطلاق صحیح ہونے کی خاطر بھی معنی اول کا اعتبار نہیں ہے۔ مثلاً لفظ دابتہ کا اطلاق عرفاً جو صرف فرس پر ہوتا ہے۔ اس کی صحت کے لئے بھی معنی اول کا اعتبار نہیں ہے۔ کما فی المجاز یعنی جیسے مجاز کے اندر معنی اول یعنی معنی حقیقی کا اعتبار کیا جاتا ہے تاکہ اس لفظ کا اطلاق معنی اول کے لازم پر جو کہ معنی ثانی اور مجازی ہے پر صحیح ہو جائے۔ جیسے کہ مجاز میں علاقہ مناسبتہ بالمعنی الحقیقی معتبر ہوتا ہے۔ منقول میں ایسے نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ منقول جیسے دابتہ عرفی کے اندر معنی اول یعنی مایدب علی الارض کا اعتبار اس لئے بھی نہیں ہے کہ اس کا اطلاق علی کل مایدب صحیح ہو جائے۔ اور نہ اس لئے کہ فرس پر اس کا اطلاق درست ہو جائے۔ بل لنتجیح هذا الاسم علی غیوہ بلکہ معنی اول کا اعتبار اس اسم کو دوسرے اسماء پر ترجیح دینے کے لئے ہے۔ مثلاً فرس کے لئے عرف عام نے لفظ دابتہ کا انتخاب کیا ہے اور لفظ جدار یا الحجر کا انتخاب نہیں کیا۔ اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ دابتہ کا معنی اول یعنی دیب علی الارض فرس میں موجود ہے اور معنی اول جدار کا اور حجر کا اس میں موجود نہیں۔ اس ترجیح کے لئے معنی اول کا اعتبار ہے صحتہ اطلاق کے لئے نہیں ہے۔

فی تخصیصہ بالمعنی الثانی یعنی اس لفظ منقول کی جو معنی ثانی یعنی منقول الیہ کے لئے تخصیص کی گئی ہے۔

اس میں لفظ منقول کو جو دوسرے اسماء پر ترجیح دی گئی ہے اس کی وجہ ترجیح پیش کرنے کے لئے معنی اول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ فنعلم بهذا ان الوضع اس سے معلوم ہوا کہ جب ایک لفظ کو کسی معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے تو کبھی اس وضع میں اعتبار مناسبتہ نہیں ہوتا جیسے الجدار والحجر اور کبھی وضع کرتے وقت مناسبت کا اعتبار ہوتا ہے جیسے القارورہ جوشیشی یا بوتل کو کہتے ہیں کہ اس میں منظور قرار کرتا ہے یا جیسے الخمر کیونکہ یہ مخمرۃ عقل کرتا ہے۔ واعتبار المعنى الاول یعنی وضع ثانی میں معنی اول کا اعتبار کرنا۔ مثلاً شراب کے لئے جو لفظ خمر وضع کیا گیا ہے اور اس کے اندر معنی اول یعنی مخمرۃ العقل کا جو اعتبار ہے۔ یہ بیان مناسبتہ اور بیان اولیتہ کے لئے ہے۔ یعنی باقی الفاظ میں سے یہی اولیٰ وارجح ہے۔

لداصله الاطلاق یعنی صحتہ اطلاق کے لئے معنی اول کا اعتبار نہیں ہے والا يلزم ورنہ تو لازم آتا ہے کہ وَن یعنی مٹلے کو کبھی قارورہ کہا جائے۔ کیونکہ مظلوفہ اسما اس میں بھی قرار کرتی ہے۔ فلهذا السد یعنی چونکہ صحتہ اطلاق کے لئے معنی اول کا اعتبار نہیں۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ لایحری القیاس فی اللغۃ اگر صحتہ اطلاق کے لئے ہوتا تو پھر جہاں معنی اول پہنچتا چلا جائے عقل قیاس سے اطلاق کرتے چلے جاتے۔ حالانکہ ایسے نہیں ہے۔ فلذا يقال ان سائر الاشربة خمر اب خمر حقیقی یعنی عصیر عنب کے علاوہ باقی جو شرابات ہیں جن کے اندر مخمرۃ عقل موجود ہے انھیں وضع لغوی کے لحاظ سے خمر نہیں کہا جائے گا۔ فان معنى المخمرة کیونکہ معنی مخمرۃ کی رعایت اس لئے نہیں تھی کہ جس شراب میں معنی مخمرۃ پایا جائے اس پر لغتہ اطلاق خمر صحیح ہو۔ ورنہ تو قیاس فی اللغۃ ہوگا بل لاجل المناسبتہ والاولوية بلکہ واضح ہے اس کا اعتبار صرف مناسبتہ و اولیتہ کی خاطر کیا ہے۔ تاکہ واضح اس کے لئے ایسے لفظ کو وضع کرے جو اس کے لئے مناسب اور موزون ہو ناحفظ هذا بالبحث یہ بحث شریف و عجیب ہے اس کو پورا طرح ذہن میں محفوظ کر لیجئے لم تتوال اقدام من سوغ الخ جن لوگوں نے لغت میں قیاس کو جائز قرار دیا ہے اس نکتہ سے غفلت اختیار کرنے کی وجہ سے ان کے اقدام پھسلے ہیں۔ یعنی انھوں نے یہ سمجھا کہ رعایت معنی اول صحتہ اطلاق کے لئے ہے۔ پھر جہاں یہ معنی انھوں نے پایا سب پر لغتہ اطلاق خمر صحیح قرار دیا۔ خواہ شراب عنب ہو یا شرابہ و حنظلہ و تمر۔ حالانکہ لغتہ یہ خمر نہیں ہیں۔ اور معنی مخمرۃ کا اعتبار صرف لفظ موزون کے وضع کرنے کی حد تک تھا کہ صحتہ اطلاق کے لئے۔ یہ منقول کے متعلق بحث تھی۔ البتہ مجاز میں معنی اول کی رعایت اور اس کے ساتھ علاقہ صحتہ اطلاق کی خاطر ہوتا ہے۔ فیطلق الاسد علی کل من یوجد فیہ الشجاعة مجازاً الخ چونکہ مجاز میں معنی اول کا اعتبار اس لئے ہے کہ لفظ کا اطلاق ہر اس پر صحیح ہو جس کے اندر معنی اول کا لازم پایا جائے۔ مثلاً اسد کا لازم ہے شجاعت جہاں شجاعت پائی جائیگی ان تمام پر لفظ اسد کا اطلاق مجازاً صحیح ہوگا۔ بخلاف منقول کے کہ اس کے اندر معنی اول کا اعتبار صحتہ اطلاق کے لئے نہیں۔ لہذا منقول عرفی لفظ دابتہ کا اطلاق ہر اس پر صحیح نہیں ہوگا جس کے اندر دمییب پایا جائے۔



بلکہ صرف فرس پر ہوگا۔ اور اسی طرح منفول شرعی لفظ صلوٰۃ کا اطلاق شرعاً ہر دعا پر صحیح نہیں بلکہ شرعاً اس کا اطلاق صرف ارکان مخصوصہ پر ہوگا۔

وثبت ایضاً اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جب حقیقتہً استعمال قلیل ہو تو وہ مجاز ہو جاتی ہے۔ اور جب مجاز کی استعمال کثیر ہو تو وہ حقیقتہً بن جاتی ہے۔ مثال کے طور پر لفظ صلوٰۃ لفظ دعا میں حقیقتہً اور ارکان مخصوصہ میں مجاز تھی اب اصطلاح شریعت میں اس کی استعمال ارکان مخصوصہ میں کثیر ہو چکی ہے حتیٰ کہ اس کا معنی دعا والا بھول گیا ہے۔ لہذا ارکان مخصوصہ میں حقیقت اور دعا میں مجاز ہوگا۔

ثم کل واحد من المحیقة والمجاز ان کان فی نفسه الخ یعنی پھر ہر ایک خواہ حقیقتہً ہو یا مجاز ان کا ان فی نفسہ اگر وہ فی حد ذاته ایسا ہے کہ اس کی مراد مستور اور مخفی نہیں بلکہ جلی اور واضح ہے تو فصحیح وہ صریح ہے۔ والذی یعنی اگر اس کی مراد مستتر اور پوشیدہ ہے تو کنایہ وہ کنایہ ہے فالحقیقة التی لم تہجر وہ حقیقتہً جو مجبور نہیں ہوتی بلکہ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے کیونکہ یہ ظاہر المراد ہے۔ والذی ہجرت اور وہ حقیقتہً جو مجبور الاستعمال ہے وغلب معناها المجازی اور اس کا مجازی معنی غالب الاستعمال ہے تو وہ حقیقتہً کنایہ کہلائے گی۔ اور مجاز غالب الاستعمال صریح قرار پائے گا۔ اور مجاز غیر غالب کنایتہً قرار پائے گا۔ واعلم ان الصریح والکنایہ یعنی جو صریح اور کنایہ حقیقتہً کی دو قسمیں ہیں۔ یہ دونوں حقیقی معنی کے لحاظ سے ہیں۔ اور وہ صریح و کنایہ جو مجاز کے دو قسم ہیں۔ یہ دونوں باعتبار معنی مجازی کے صریح و کنایہ ہیں تو حقیقتہً بھی دو قسم ہوئی۔ صریح و کنایہ اور مجاز بھی دو قسم ہوا۔ ایک صریح اور دوسرا کنایہ۔ تقسیم اور تعریف کنایتہً عند علماء الاصول ہے۔ وعند علماء البیان اور علماء بیان و معانی کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی موضوع لہ سے معنی ثانی مراد ہو۔ جو معنی اول کا ملزوم ہو۔ یعنی اطلاق لازم اور ارادۃ ملزوم کو کنایہ کہتے ہیں۔ اور یہ کنایہ معنی موضوع لہ کے ارادہ کرنے کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ یہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن مقصود اس سے معنی ثانی ہوتا ہے جو ملزوم ہے۔ کافی طویل الخجاء یہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے۔ لیکن غرض اور مقصود اسی سے طویل القامتہ ہے۔ کیونکہ طول قامتہ ملزوم ہے۔ برائے طول الخجاء تو یہ اطلاق لازم اور ارادۃ ملزوم ہوا بخلاف المجاز بخلاف مجاز کے کہ وہ غیر ما وضع لہ میں مستعمل ہوتا ہے۔ اور یہ ارادۃ موضوع لہ کے منافی ہوتا ہے۔ یعنی مجاز میں موضوع لہ کا ارادہ نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ حقیقتہً و مجاز یا تو مفرد میں ہوا گے جن کی تعریفات گزر چکی ہیں۔ دامانی الجملة اور یا حقیقتہً و مجاز جملہ میں ہوں گے۔ فان نسب المتکلم الخ اگر متکلم فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف کرتا ہے جو اس کے نزدیک اس فعل کا فاعل ہے۔ تو یہ نسبت حقیقتہً کہلاتی ہے۔ اگر فعل کی نسبت غیر فاعل کی طرف کرتا ہے اس بنا پر کہ اس فعل کو اس منسوب الیہ کے ساتھ ملا بہتہً اور تعلق ہے تو یہ نسبت مجازیہ ہے نحو انبت الذبیح البقل جب اس قسم کی عبارت مسلمان انسان بولتا ہے تو یقیناً انبت کی نسبت جو ذبیح کی طرف ہے۔ یہ فاعل انبات کی طرف نہیں ہے کیونکہ انبات کا فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے تو ذبیح کی طرف جو استاد

ہے۔ متکلم مسلم کے نزدیک یہ نسبت الی غیر الفاعل ہے۔ البتہ فعل کو اس منسوب الیہ یعنی ربیع کے ساتھ ملا بستہ و تعلق ہے کہ موسم ربیع میں نباتات کا آگود اور نشوونما بالکثرة ہوتا ہے۔ عندہ سے مراد عند المتکلم ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ فعل کی نسبت ایسی شئی کی طرف کی جائے جو فاعل فی العقل ہو۔ یعنی عقلی لحاظ سے اس کا فاعل ہو تو یہ حقیقت ہے اگر غیر فاعل عند العقل کی طرف ہو تو وہ مجاہد ہے۔ لیکن صاحب المفتاح کہتا ہے کہ عند العقل نہیں بلکہ عند المتکلم مراد ہے حتی لو قال الموجد الخ یعنی اگر موجد انسان انبت الربیع البقل کہہ تو یہ مجاز ہوگا۔ اور اسناد مجازی ہوگی۔ کیونکہ موجد کے نزدیک فاعل انبات اللہ تعالیٰ ہے نہ کہ ربیع۔ اگر یہی عبارت دھری انسان بولے تو اسناد حقیقی ہوگی کیونکہ دھری کے نزدیک انبات کا فاعل ربیع ہے۔ اللہ تعالیٰ کو وہ متصرف مانتا نہیں ہے۔

مع ان الربیع ليس فاعل في العقل حالاً لانه عقل کے نزدیک انبات کا فاعل ربیع نہیں ہے۔ وہ دھری تو اس کلام میں جھوٹ بول رہا ہے کہا اذا قال رجل جاء في زيد نفسه الخ یہ تو ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کہہ کہ زید میرے پاس بنفس نفیس خود بخود آیا ہے۔ اور اس کے ساتھ معنی حقیقی کا ارادہ کرتا ہے اور حالانکہ زید بنفس الامر میں اس کے پاس نہیں آیا تو یہ کلام حقیقتہ ہے۔ باوجود اس کے کہ وہ جھوٹ صریح بول رہا ہے۔ لہذا فاعل عندہ یعنی عند المتکلم سے مراد یہ ہے کہ متکلم جب مخاطب کو یہ سمجھانا چاہے کہ میرے نزدیک فاعل یہی ہے۔ تو یہ کلام حقیقتہ ہے۔ جو خبر صادق اور کاذب دونوں کو شامل ہے۔

(فصل) هذا الفصل في النواع علاقات المجاز چونکہ مجاز کے لئے ضروری تھا کہ اس کو معنی حقیقی کے ساتھ کوئی علاقہ ہو تو اس فصل میں ان علاقات کے اقسام پیش کئے۔ اور یہ علاقات کتب سابقین میں بلا ضبط تھے و لکنی اور دلتھا لیکن میں نے انھیں علی سبیل المحصر اور تقسیم عقلی کے طور پر وارد کیا ہے۔ و اذا اطلقت لفظاً على مسمى جب آپ لفظ کا اطلاق مسمی پر کریں تو یہ مسمی پر اطلاق کرنا اس کو بھی شامل ہے کہ اطلاق لفظ علی المعنی کیا جائے اور اس کو بھی کہ اطلاق لفظ ان افراد پر کیا جائے جن پر معنی صادق آتا ہے۔ مدلول لفظ بایں حیثیت کہ قصد و عنی من اللفظ تو اس کو معنی کہتے ہیں۔ اگر بایں حیثیت ملحوظ ہو کہ حاصل من اللفظ ہے تو اسے مفہوم کہتے ہیں۔ اور اگر بایں حیثیت رکھیں کہ اس کے لئے ایک اسم وضع کیا گیا ہے تو اسے مسمی کہتے۔ البتہ لفظ معنی مختص بنفس المفہوم سے دون الافراد اور لفظ مسمی یثملہا وکان ينبغي ان يقول یعنی لائق یہ تھا کہ مصنف یوں کہتا کہ اگر لفظ سے ارادہ عین موضوع لہ ہو تو حقیقتہ ہے۔ لیکن اس قسم کی حقیقتہ کو ذکر نہیں کیا کیونکہ مقصود اصلی انواع مجازات کا ذکر کرنا ہے اس لئے کہا و اردت یعنی جب آپ لفظ کا اطلاق علی المسمی کریں اور ارادہ غیر موضوع لہ کا ہو تو پھر فالعنی الحقیقی ان حصل لہ اگر معنی حقیقی ہی مسمی کو بالفعل حاصل ہے۔ بعض ازمان میں اگر یہ معنی حقیقی اس کو ماضی میں حاصل تھا جیسے و آتوا الیتامی اموالہم تو یہ اشخاص ماضی میں یتامی تھے اور جب ان کے حوالہ مال کیا جا رہا ہے اس وقت تو بالغ ہو کر یتیمی سے خارج

ہو چکے ہیں تو فجاز باعتبار ماکان تو یہ ماکان کے لحاظ سے مجاز ہے اسے علاقہ کوٹن کہا جاتا ہے۔ اور باعتبار مایوئل اگر یہ معنی حقیقی باعتبار مایوئل کے حاصل ہے۔ یعنی جب تعلق حکم ہو رہا ہے تو معنی حقیقی کا حصول اس سے متاخر زمان میں ہے۔ جیسے من قتل قتیلًا فلہ سلبہ تو یہ مجاز باعتبار مایوئل کے ہے۔ اسے علاقہ اوئل کہا جاتا ہے المراد ببعض الزمان اور مراد اس بعض الزمان سے وہ زمانہ مراد ہے جو مغایر ہے۔ اس زمان کا جس زمان میں حصول معنی کے لئے لفظ وضع کیا گیا ہے مثلاً جیسے لفظ یتیم اس کے لئے وضع کیا گیا جس کے اندر یتیم فی الحال حاصل ہو تو مجاز میں یہ زمان معتبر نہیں ہے کیونکہ اس وقت تو لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہو یا یہ تو حقیقتہً ہو جائے گی۔ حالانکہ ہم تو بجانہ کے علاقہ پیش کر رہے ہیں جہاں لفظ غیر ما وضع لہ میں استعمال ہوتا ہے۔ فان کان زمان الحصول یعنی اگر معنی حقیقی کے حصول کا زمان بعینہ وہی زمان ہو۔ جس زمان میں حصول معنی کے لئے لفظ کی وضع کی گئی ہے تو کان اللفظ مستعمل فیما وضع لہ والمقدر خلافہ تو گویا یہ قید مفروض غنما ہے۔ اس لئے متن میں زمان حصول کو مقید بہذا التقدیر اسی المغایر للزمان والی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ اور بالقوة اگر وہ معنی حقیقی مسمیٰ کو حاصل بالقوة ہے۔ جیسے وہ فخر جس کو زمین پر گرادیا اور ضائع کر دیا گیا ہے۔ اسے مسکر کہنا یہ مجاز بالقوة ہے یعنی اس میں صلاحیت اسکا موجود تھی۔ اسے علاقہ استعداد کہا جاتا ہے۔

وان لم یحصل لہ اگر معنی حقیقی اس مسمیٰ کو اصلاً حاصل نہیں ہے نہ بالفعل اور نہ بالقوة فلا بد ان تردید معنی لازمہا کیونکہ جب معنی حقیقی مسمیٰ کو حاصل نہیں نہ بالفعل نہ بالقوة۔ اب اگر ان کے درمیان کوئی لزوم و اتصال نہ ہو تو پھر علاقہ نہ ہوا۔ حالانکہ مجاز بلا علاقہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ آپ ایسے معنی کا ارادہ کریں گے جو وضعی معنی کا لازم ہو۔ پھر اس لازم کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ذہناً یعنی ان کے درمیان لزوم ذہناً ہوگا کہ وضعی معنی سے مجازی معنی کی طرف ذہن منتقل ہو سکے گا اور انتقال سے مراد انتقال فی الجملہ ہے اور امتناع الانفکاک فی التصویر مراد نہیں ولا یشرط ان یلزم من تصورہ اسی تصور المعنی الوضعی تصورہ تصور المعنی المجازی یعنی یہ شرط نہیں ہے کہ معنی وضعی سے ہر وقت معنی مجازی کا تصور لازمی طور پر حاصل ہو جائے کالبصیر علی الاعنی جیسے بعلاقہ تقابل لفظ بصیر کا اطلاق اعنی پر کریں تو بصیر کے معنی وضعی سے بنا بر تقابل ذہن منتقل الی الاعنی فی الجملہ ہوتا ہے۔ تو اسے علاقہ مقابلہ کہا جاتا ہے وکالفاظ علی الحد ث جیسے غائط کا اطلاق علی الحد ث یہ بھی لزوم فی الجملہ کی وجہ سے ہے۔ وحواسی اللزوم الذہنی یہ لازم ذہنی کی تفصیل ہے۔ اما ذہنی محض یعنی یا تو خالص لزوم ذہنی ہوگا اور ان کے درمیان لزوم فی الخارج نہیں ہوگا کتسمیۃ الشی باسم مقابلہ جیسے بصیر کا اطلاق علی الاعنی کریں۔ یہ تو وہی علاقہ مقابلہ ہے۔ ومنتظم الی العرفی یعنی ان کے مابین لزوم ذہنی کے علاوہ لزوم خارجی بھی ہے۔ لیکن باعتبار نوٹوں کے علاوہ کے ہے تو اس کو لزوم خارجی عرفی کہا جاتا ہے۔ کالفاظ فانہ لمادقع یعنی چونکہ باعتبار عرف و عادات کے یہی ہے کہ

عموماً قضاہ حاجت ممکن یعنی نیچی جگہ اور نشیبی مقام میں کی جاتی ہے تو حاصل بینہما ای بین الفاظ بمعنی  
 امکان المطمین و بین قضاہ الحاجت ملازمة عذیة تو اس تلازم عرفی کی بنا پر ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ من المحل الی  
 المحال فیکون ذہنیہ تو یہ لزوم ذہنی منقسم الی العرفی ہوا۔ والخراجی یا وہ لزوم ذہنی منقسم ہوگا لزوم خارجی کے ساتھ  
 یعنی ان کے مابین لزوم فی الخارج ہوگا۔ لیکن یہ لزوم باعتبار عادات الناس کے نہیں ہے۔ بل بحسب الخلقہ بلکہ باعتبار  
 خلقہ وپیدائش کے ہوگا تو اس صورت میں لزوم خارجی دو قسم ہوا ایک عرفی۔ دوسرا خلقی۔ اول کا نام عرفی اور دوسرے  
 کے نام خارجی ہے۔ وحينئذ یعنی جب معنی وضعی اور معنی مجازی کے مابین لزوم ذہنی منقسم الی العرفی والخراجی  
 ہوا تو پھر اما ان یکون احدہما جذبا یعنی یا تو معنی حقیقی اور معنی مجازی میں سے ایک جز ہوگا دوسرے کی جیسے  
 اطلاق کل علی الجز کیا جاتا ہے۔ او بالعکس یعنی اطلاق جز علی کل کیا جاتا ہے۔ کا جمع للواحد جیسے جمع کا اطلاق  
 واحد پر کیا جائے۔ یہ نظیر ہے اطلاق کل علی الجز کی والرقبة للعبد یعنی لفظ رقبہ کا اطلاق عبد پر کر کے یہ نظیر ہے  
 اطلاق اسم الجز علی کل کی یہ علاقہ جذبیہ کہلاتا ہے۔ اوخارجاعته اس کا عطف جزاً للآخر پر ہے۔ یعنی ان معین  
 میں سے کوئی ایک دوسرے کی جز نہیں ہوگا بلکہ خارج ہوگا پھر اما ان یکون اللازم الآخر یا تو لازم صفتہ ملزوم نہیں  
 ہوگا۔ وهو جب صفتہ نہ ہو تو پھر یہ لزوم ان معین کے مابین اما بمحصل احدہما فی الآخر یا تو یوں ہوگا کہ  
 ایک حاصل ہوگا۔ دوسرے میں جیسے اطلاق محل علی المحال و بالعکس ای اطلاق المحال علی المحل اس کو علاقہ معلول  
 کہتے ہیں جیسے لفظ غائظ اور قضاہ حاجت کے مابین تھا واما بالسببیۃ یا ان کے درمیان لزوم باعتبار سببیۃ کے ہوگا کہ  
 کوئی ایک معنی دوسرے کے لئے سبب ہوگا۔ کا اطلاق اسم السبب علی المسبب نحو رغینا الغیث ہم نے غیث کو  
 چرایا۔ یہاں غیث سے مراد نبت وگھاس ہے جو مونیشیوں کو چرایا جاتا ہے۔ حالانکہ غیث کا معنی بارش ہے۔ تو بارش  
 سبب نبات ہے تو یہ اطلاق اسم سبب علی المسبب ہوا۔ و بالعکس یعنی اطلاق اسم المسبب علی السبب کقولہ تعالیٰ  
 ویغزل لکم من السماء رزقا یہاں لفظ رزق کا اطلاق علی المطر ہو رہا ہے اور رزق مسبب اور مطر کا نزول اس کا سبب  
 ہے کہ تمام کھیتیوں کی مدار بارش پر ہے۔ تو یہ اطلاق اسم مسبب علی السبب ہوا۔ و هذا یحتمل العکس ایضا یعنی یہ  
 آیت کریمہ احتمال عکس بھی رکھتی ہے۔ یعنی یہ اطلاق اسم سبب علی المسبب لان الرزق مسبب غائی للمطر یعنی رزق غائی  
 اور نتیجہ ہے مطر کا لہذا یہ سبب غائی ہوا تو اس لحاظ سے اطلاق اسم السبب علی المسبب ہوا۔ اس کو علاقہ سببیۃ  
 کہا جاتا ہے۔ واما بالشرطیۃ یا ان معین کے مابین لزوم بطور شرط کے ہوگا یعنی کوئی ایک دوسرے کیلئے  
 شرط ہوگا۔ کقولہ تعالیٰ وماکان اللہ لیضیع ایمانکم اسی صلوتکم۔ تو یہ نظیر ہے اطلاق الشرط علی المشروط کی کیونکہ صلوة  
 کی صحت اور قبولیت کے لئے ایمان شرط اہم اور ضروری ہے۔ تو یہاں ایمان کا اطلاق علی الصلوة ہے تو یہ اطلاق  
 شرط علی المشروط ہوا۔ وکا لعلم علی المعلوم یہ نظیر ہے اطلاق المشروط علی الشرط کی کیونکہ وجود معلوم وجود علم کیلئے

شرط ہے تو علم مشروط ہوا بشرط تحقق المعلوم تو یہ اطلاق علم علی المعلوم اطلاق مشروط علی الشرط ہوا۔ اسے علاقہ بشرط کہا جاتا ہے۔

ادیکون صفة یا وہ لازم صفة برائے ملزوم ہوگا۔ وهو الاستعارة یا استعارہ کہلاتا ہے لیکن اسکے اندر شرط ہے کہ یہ وصف بین اور واضح ہو۔ کلاسد جیسے اسد کا اطلاق کریں اور اس سے مراد اس کا لازم ہو یعنی شجاعت تو یہ لازم وصف بین ہے اسد کی تو اطلاق اسد علی زید بایں اعتبار کہ وہ شجاع ہے اسے استعارہ کہا جاتا ہے۔ جیسے رتبت اسد ایرمی تو اس کو علاقہ وصفیتہ کہا جاتا ہے۔ تو مصنف کے نزدیک علاقات مجاز کل تسعة ہوئے۔ الکتون۔ الذل۔ الاستعداد۔ المقابلة۔ الجنیئة۔ الحلول۔ السببية۔ الشرطية۔ الوصفية۔

واذا عرفت ان مبنی المجاز الخ جب یہ معلوم ہوا کہ معنی مجاز۔ اس پر ہے کہ اسم ملزوم کا اطلاق علی اللازم کیا جاتا ہے۔ یعنی اطلاق ملزوم اور ارادة لازم ہوتا ہے۔ واللزوم اصل واللازم الخ توجب اصلية وفرعية طرفین سے ہو سکے تو مجاز طرفین سے جاری ہوگا۔ کالعلیة مع المعلول۔ جیسے علتہ ومعلول اور معلول ایسی شئی ہے۔ جو علہ غایتہ برائے علتہ فاعلہ ہوتی ہے۔ اگرچہ علتہ اصل کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ معلول اس کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ لیکن وہ معلول جو مقصود بالذات ہو تو وہ بمنزلہ علتہ غایتہ کے ہو کر اصل قرار پاتا ہے۔ غایتہ اگرچہ وجود خارجی کے لحاظ سے فاعل کی معلول ہے اور متاخر فی الوجود لیکن غایتہ باعتبار وجود ذہنی یعنی جو اس کا وجود فی ذہن الفاعل متصور ہے۔ وہ فاعلیتہ فاعل کے لئے علتہ باعثہ ہے اور اس وجود میں فاعلیتہ فاعل سے مقدم ہے۔ تو ایسی علتہ ومعلول کے اندر اصلیتہ وفرعیۃ جانبین سے قائم ہو سکتی ہے۔ اور مجاز طرفین سے جاری ہو سکتا ہے۔ اطلاق علتہ ارادہ معلول اور بالعکس دونوں صحیح ہو سکتے ہیں۔

والجزء مع الكل فان الجزء الخ یعنی جزء تابع للكل ہے۔ یعنی وہ لفظ جو موضوع للكل ہے۔ جزا اس کی نسبت تابع ہے۔ فان الجزء اس لئے کہ جزا اسی لفظ سے بتبعیۃ الكل مفہوم ہوتی ہے۔ یعنی جب اس لفظ موضوع للكل سے کل مفہوم ہوگا تو اس کل کے ضمن میں تبعاً جز بھی مفہوم ہوگی تو اس لحاظ سے کل اصل ہوا۔ فیصح ان یطلق پس صحیح ہے کہ یہ لفظ موضوع للكل کا اطلاق کر کے ارادہ جزء موضوع لہ کیا جائے۔ والكل محتاج الی الجزء اور کل اپنے وجود میں محتاج الی الجزء ہوتا ہے۔ کیونکہ وجود کل بدون وجود الجزء نہیں ہو سکتا تو فیکون الجزء اصلاً تو اس لحاظ سے جزء بدرجہ اصل ہوئی۔ فیصح ان یؤادى الكل الخ تو یہ صحیح ہوگا کہ اطلاق اس لفظ کا کیا جائے جو موضوع للجز ہے اور ارادہ کل کا کیا جائے تو یہ مجاز طرفین سے جاری ہوا۔ فاطلاق اسم الكل الخ یعنی اسم کل کا اطلاق علی الجزء کرنا مطرد اور کلی ہے۔ وعلکسہ غیر مطرد یعنی اطلاق اسم الجزء علی الكل مطرد اور کلی نہیں ہے یعنی ہر جزء سے ارادہ کل کرنا صحیح نہیں ہے۔ بل مجوز فی صورتہ بلکہ ایسی صورتہ میں جائز ہوگا۔ جہاں جزء مستلزم للكل ہوگی۔ کارقبة والراس جیسے مثلاً رقبہ و

راس کہ ان کے بغیر انسان موجود نہیں ہو سکتا۔ لہذا اطلاق رقبہ اور راس سے کل انسان مراد لینا صحیح ہے واما اطلاق الید و ارادة الانسان فلا يجوز کیونکہ انسان بغیر الید موجود ہو سکتا ہے۔ وکالمحل فانہ اصل بالنسبة الى الحال اور اسم محل کا اطلاق علی الحال صحیح ہے۔ کیونکہ محل بنسبت حال کے اصل ہے کیونکہ حال محتاج الی المحل ہوتا ہے۔ وایضاً علی العکس اور یہ بھی صحیح کہ اسم حال اطلاق کر کے محل مراد لیا جائے۔ بشرطیکہ حال مقصود اصلی ہو کالماء و الکوز پانی حال ہے اور کوز محل ہے لیکن مقصود کوز سے پانی ہے۔ والمراد من الحلول اور حلول سے مراد حصول فی المحل ہے اور یہ اس کی بنسبت عام ہے۔ جو حلول عرض فی الجوہر ہوتا ہے تو ماہر کا حلول فی الکوز عند اہل الاصول ہے اور اہل حکمہ و فلسفہ کے نزدیک یہ حلول نہیں بلکہ ان کے نزدیک حلول اعراض فی الجوہر ہوتا ہے اور پانی تو عرض نہیں ہے بلکہ خود جوہر ہے۔

واعلم ان الاتصالات المذكورة یعنی جیسے اتصالات اور علاقات مذکورہ کی بنا پر اسما لغویہ میں مجاز صحیح تھا۔ اسی طرح اسما شرعیہ میں بھی جب کوئی قسم اتصالات و علاقات مذکورہ کی پائی جائے۔ تو اسما شرعیہ میں بھی مجاز صحیح ہوگا تو یہی فرمایا کہ اتصالات مذکورہ جب من حیث الشرع پائے جائیں تو یہ علاقہ مجاز بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو اسی بنا پر شرعیات میں مجاز جاری ہو سکے گا۔ کالاتصال فی المشروع کیف شرع مثلاً جیسے شرعیات کے معنی مشروعیہ میں اتصال ثابت ہو جائے کہ کیف شرع یعنی ایک مشروع کے اندر جو کیفیت اور معنی مشروعیہ ہوتا ہے دوسرے مشروع کو اس معنی اور کیفیت میں اتصال ہوئے۔ تو ان مشروعین کے مابین مجاز جاری ہو جائے گا کہ ایک کا اطلاق کر کے دوسرا مراد لیا جاسکے گا۔ جیسے اسد اور رجل شجاع کے مابین معنی شجاعت میں اتصال تھا تو اسد کا اطلاق رجل شجاع پر صحیح تھا۔ تو شرعیات میں بھی ایسے ہو سکتا ہے۔ تو یہ علاقہ مشابہتہ ہوا۔ مصنف نے اسی کو اتصال فی معنی المشروع کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ای ينظر فی التصرفات المشروعة یعنی تصرفات مشروعہ جیسے بیع۔ اجارہ۔ اور وصیت وغیرہ میں نظر کی جائیگی کہ ان کی مشروعیہ کس وجہ اور کس مقصد کیلئے ہے۔ مثلاً بیع اس وجہ پر مشروع ہے کہ اس کے ساتھ تملیک مال بعوض مال ہوتی ہے اور اجارہ میں تملیک منافع بعوض مال ہوتے ہیں جب کسی تصرف شرعی کو ان کے ساتھ اس معنی میں اتصال اور اشتراک حاصل ہو جائے تو استعمال ایک کا دوسرے کے لئے صحیح ہو جائے گا۔ کالوصیة والارث یعنی وصیت و ارث معنی اور کیفیت مشروعیہ میں مشترک ہیں وہ یہ کہ دونوں کے اندر استتلاف بعد الموت ہے۔ جبکہ بیعت کی حواجج اصلہ یعنی تجہیز و تکفین و تدفین اور ادا تیگی قرض کے بعد مال بچ جاتے تو وراثت اور وصیت اس میں جاری ہوتی ہے۔ تو یہ دونوں کیفیت مشروعیہ میں مشترک ہیں تو ان کے مابین استعارہ جاری ہو سکتا ہے۔ فالحاصل خلاصہ کلام یہ کہ جیسے غیر شرعیات میں استعارہ کے لئے لازم نہیں شرط تھا۔ کما بین الاسد والرجل الشجاع فکذا لک فی الشرعیات تو اسی طرح شرعیات میں بھی استعارہ کے لئے لازم

تین شرط ہے۔ واللازم البین للتصرفات الشرعية الخ اور تصرفات شرعیہ کا لازم تین وہ معنی ہوتا ہے۔ جو ان کے مفہوم سے خارج ہوتا ہے۔ البتہ تصرفات شرعیہ پر صادق آتا ہے کہ تصرفات شرعیہ کے تصور سے اس معنی کا تصور لازم طور پر آجاتا ہے۔ یہ وہی معنی مشروعیت ہوتا ہے۔ والسببية عطف على قوله كالاتصال الخ اس کا عطف کالاتصال فی معنی المشروعیت پر ہے۔ اور اتصال فی معنی المشروعیت۔ یہ علاقہ مشابہت تھا اور شریعات میں مجاز کیلئے علاقہ سببیہ بھی کا رآمد ہے۔ کناحہ علیہ السلام الخ تو یہ علاقہ سببیہ کی مثال ہے۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح لفظ ہبت کے ساتھ منعقد ہو جاتا جب حرۃ عورت کہہ کہ وہببت لک نفسی یا رسول اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے قبول فرمالیں تو نکاح منعقد ہو جاتا "ان وهبت نفسها للنبي" فان الهبة وضعت یعنی لفظ ہبت کی وضع درحقیقت ملک رقبہ کے لئے ہے اور نکاح کی وضع ملک متعہ کے لئے ہے۔ وذلف اى ملك الرقبه یعنی ملک رقبہ سبب ہے۔ ملک متعہ کا جیسے ایک لونڈی جب کسی شخص کے ملک میں آجائے تو ملک متعہ بھی اسے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جاریہ مملوک سے وطنی شرعاً حلال ہے۔ فاطلاق اللفظ تو وہ لفظ جو ملک رقبہ کے لئے موضوع تھا۔ اس کا الطلاق کیا جائے اور اس کے ساتھ ملک متعہ مراد لیا جائے تو بعلاقہ سببیہ یہ مجاز صحیح ہوگا۔

وكذا نكاح غيرة عندنا ہمارے نزدیک نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ اور اشخاص کا نکاح بھی لفظ ہبت کے ساتھ بعلاقہ سببیہ منعقد ہو جائے گا۔ اذا كانت المتكوجة حرة کیونکہ اگر عورت لونڈی ہو اور اس کا مالک کہہ وہببت لک تو اس وقت ہمارے نزدیک ہبت ثابت ہو جائے گا۔ اور ملک رقبہ حاصل ہو جائے گا۔ اگر عورت حرہ ہے وہ کہہ یا اس کا ولی کہہ وہببت نفسی او نفسہا لک اور مخاطب قبول کرے تو نکاح منعقد ہو جائے گا وعند الشافعي اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک غیر نبی علیہ السلام کا نکاح لفظ ہبت سے منعقد نہیں ہوگا۔ بلکہ صرف لفظ نکاح یا تزویج سے منعقد ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ خالصتہ لک فرمادیا ہے تو معلوم ہوا کہ لفظ ہبت کے ساتھ انعقاد نکاح نبی علیہ السلام کے ساتھ مختص ہے۔ ولانه عقد شرع یہ امام شافعیؒ کی دوسری دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ عقد نکاح ایک ایسا عقد ہے جس کی مشروعیت مصالح لا تحصى کی خاطر ہے۔ مثلاً اثبات نسب اور عدم القطاع النسل یعنی بقائے نسل انسانی اور اجتناب عن السفاح اسی الزنا و تحصيل الاحسان یعنی محض ہو جانا والا تلاف بینہما یعنی الفت بین الزوجین واستمداد کل منہما یعنی زوجین کا معیشت کے بارہ میں ایک دوسرے سے مدد حاصل کرنا اور بھی بہت فائدے ہیں جنکی تعداد و شمار بہت طویل ہے۔ وغير هذين اللفظين یعنی لفظین نکاح و تزویج کے علاوہ دوسرے الفاظ ان مصالح کے اوپر دلالت کرنے سے قاصر ہیں لہذا صرف ان ہی لفظین کے ساتھ نکاح منعقد ہوگا۔ ان کے علاوہ باقی الفاظ قاصر الدلالة ہیں ان کے ساتھ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ فلما اخلص في الحكم یہ پہلی دلیل خالصتہ لک کا جواب ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حکم ہبت مختص ہے یعنی نکاح بلا مہر منعقد ہونا معنی

آیت کا یہ ہوگا کہ صحتہ نکاح بلفظ حبیب مع عدم وجوب المحرم مخصوصہ تک۔ اور نبی علیہ السلام کے علاوہ باقی اشخاص کا نکاح تو لفظ حبیب کے ساتھ منعقد ہو جائے گا۔ لیکن مہر واجب ہو جائے گا۔ وایضاً یحتمل یہ خالصتہ تک کا دوسرا جواب ہے۔ حاصل یہ کہ اس آیت کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے۔ (واللہ اعلم بمرادہ بذالک) حاصل یہ کہ خالصتہ تک کا تعلق انا اعلنا تک ازواج کے ساتھ ہے۔ اور ترکیبی حیثیت سے ازواج کے سے حال ہے۔ معنی یہ ہوگا انا اعلنا تک ازواج حال کو نہا خالصتہ تک یعنی ازواج نبی علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص ہیں۔ اور کسی شخص کے لئے ان کے ساتھ نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں فرمایا ہے وازواجہ امھاتہم۔ خواہ نبی اپنی زندگی میں خدا نخواستہ طلاق دے دے اور اسی طرح بعد الوفا بھی ان ازواج مطہرات کا نکاح کسی سے نہیں ہو سکتا۔ تو یہ ازواج مطہرات فی حیوۃ النبی اور بعد وفات النبی انھیں کے لئے خالص مختص ہیں۔ لانی اللفظ یعنی خلوص و اختصاص لفظ میں نہیں۔ کیونکہ مجاز حضرت رسالہ علیہ السلام کے ساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ یہ تو ایک لسانی اور لفظی مسئلہ ہے۔ اس کا کسی کے ساتھ اختصاص نہیں ہو سکتا۔ وایضاً تلک الامور الخ امام شافعیؒ کی دوسری دلیل کہ مشروعیتہ نکاح مصالح کے لئے ہے۔ یہ اس کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ کہ نکاح کے مشروعیتہ اور وضع ان مصالح کے لئے نہیں۔ بلکہ یہ نکاح کے فروع و ثمرات ہیں۔ اور نکاح کی بنیاد اور وضع اس کے لئے ہے کہ خاوند کو منکوحہ پر ملک حاصل ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ خاوند کے ذمہ بعوض ملک نکاح مہر لازم ہو جاتی ہے اور طلاق بھی۔ خاوند کے قبضہ میں ہے۔ تو یہ صاف دلیل ہے کہ وہ مالک ہے اور عقد نکاح برائے اثبات ملک ہے۔ لوکان وضعہ اگر وضع نکاح ان مصالح کی خاطر ہوتی تو یہ تمام مصالح مشترک بین الزوجین ہیں تو پھر مہر بحق زوجہ واجب علی الزوج نہ ہوتی اور ملک طلاق صرف زوج کے ساتھ مخصوص نہ ہوتا۔ فاذا کان الخ تو جب مہر زوج پر واجب ہے اور طلاق بھی اس کے ملک و قبضہ میں ہے تو معلوم ہوا کہ نکاح کی وضع ملک الزوج علی الزوجتہ کے لئے ہے۔ وانما صم بلفظین جب نکاح ان دو لفظوں کے ساتھ صحیح ہے جو لغتہ دال علی الملک نہیں ہیں یعنی لفظ نکاح و تزویج فاذا ان یصح تو پھر ان الفاظ کے ساتھ جو دال علی الملک ہیں جیسے لفظ حبیب وغیرہ ان کے ساتھ انعقاد نکاح بطریق اولیٰ صحیح ہونا چاہیے۔ وانما یصح بھما اسی یصح النکاح بلفظ النکاح و التزویج۔ ہذا نھما صراحتاً علین لہذا انعقد اسی عقد النکاح جواب اشکال یعنی وانما یصح الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ کہ جب لفظ نکاح و تزویج لغتہ دال علی الملک نہیں ہیں تو پھر ان لفظوں کے ساتھ نکاح صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ ان کی ملک متعد بہ دلالت ہے نہ وضع تو اس کا جواب دیا کہ یہ دونوں لفظ یعنی لفظ نکاح اور تزویج اس عقد شرعی کے لئے بمنزلہ علم کے ہو چکے ہیں۔ یعنی جیسے علم علی التعین مسمی کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ اسی طرح شرعیہ الفاظ اس عقد کے لئے موضوع ہو چکے ہیں اور اعلام میں معنی لغوی کی رعایتہ لازمی نہیں ہے۔ وکن ینعقد النکاح اس



عبارة کا عطف "کذا نکاح غیرہ عندنا" پر ہے۔ یعنی جیسے انعقاد نکاح لفظ بہہ کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ بیع کیساتھ بھی انعقاد نکاح ہو جائے گا۔ جیسے حرۃ عاقلہ بالغہ کہہ بعث نفسی عندک مخاطب قبول کر لے تو نکاح معتقد تر جائے گا۔ یہاں بھی علاقہ سببیہ کام کر رہا ہے کہ بیع کی وضع ملک رقبہ کے لئے اور یہ ملک متعہ کا سبب ہے تو اطلاق سبب یعنی لفظ بیع ارادہ مسبب ہوگا۔ یعنی ملک متعہ جو کہ عقد نکاح ہے۔ فان قيل یلغی ان یتثبت العکس حاصل سوال یہ کہ پھر اس علاقہ سببیہ کی بنا پر عکس بھی ثابت ہونا چاہئے۔ یعنی اسم مسبب کا اطلاق کر کے ارادہ سبب صحیح ہو تو اسم نکاح اطلاق کر کے بیع کا یا حبہ کا ارادہ کرنا صحیح ہو بطریق اطلاق المسبب علی السبب چونکہ وضع نکاح ملک متعہ کے لئے ہے۔ جو ملک رقبہ کا مسبب ہے لہذا مسبب یعنی ملک متعہ کا ذکر کے ارادہ سبب یعنی ملک رقبہ صحیح ہو۔ قلنا انما کان کذلک خلاصہ جواب یہ کہ اسم مسبب کا اطلاق علی السبب اس وقت صحیح ہوتا ہے جب یہ سبب علت مشروعہ للحکم ہو یعنی یہ سبب اس لئے مشروع کیا گیا ہو کہ اس سے یہ مسبب مقصود بالذات ہونے کے طور پر ثابت ہو۔ خلاصہ یہ کہ مشروعیت سبب سے مقصود بالذات وہی حکم ہو جو کہ مسبب ہے۔

کالبيع للملك جیسے بیع سبب مشروع للملك ہے اور ملک جو کہ مسبب ہے۔ اس سے مقصود بالذات ہے کیونکہ ملک بیع کے لئے سبب غائی ہے۔ ایسے مقام پر استعارہ من الطرفين صحیح ہو سکتا ہے۔ بخلاف ملک رقبہ کے اس کی مشروعیت سے مقصود بالذات ملک متعہ نہیں ہے اور نہ اس کے حصول کے لئے ملک رقبہ کی وضع ہے۔ جیسے عبد یا مجوسید اور وثینہ نوٹری ملک میں تو آسکتی ہے لیکن یہاں ملک متعہ حاصل نہیں تو معلوم ہوگا کہ ملک رقبہ ایسا سبب نہیں ہے جو علت مشروعہ للمسبب یعنی ملک المتعہ ہو ایسے مقامات میں استعارہ من الطرفين جاری نہیں ہو سکتا۔ اگلے مسئلہ میں اس جواب کی زیادہ توضیح ہے۔ اس پر غور کریں وہ یہ ہے۔ فان قال ان ملک عبدًا

یعنی ایک شخص کہتا ہے ان ملک عبدًا فہو حر اذ قال یا کہتا ہے ان اشتریت عبدًا فہو حر فشرہ متفقاً اس غلام کو متفرق طور پر خرید کیا۔ مثلاً نصف آج دن اور نصف دوسرے آئندہ دن میں خریدا۔ تو ان اشتریت کہنے کی صورت میں غلام آزاد ہوگا اور اول یعنی ملکیت کہنے کی صورت میں آزاد نہیں ہوگا۔ تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ ان ملکیت عبدًا کی صورت میں عبد کا نصف حصہ خرید کیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر اس کے بعد اسی غلام کی نصف خریدی تو ان ملکیت کی صورت میں یہ نصف ثانی آزاد نہیں ہوگا کہ مکمل عبد کے مالک ہونے کی شرط متحقق نہیں ہوتی کیونکہ جب پہلی نصف فروخت کر چکے کے بعد نصف ثانی خرید کی ہے تو عبد کے مالک ہونے کے ساتھ یہ شخص متصف نہیں ہے اس لئے آزاد نہیں ہوگا اور اگر ان اشتریت عبدًا کہا اور نصف خرید بیچ ڈالا۔ پھر نصف ثانی خریدی تو یہ نصف ثانی آزاد ہو جائے گی کیونکہ خرید لینے کے ساتھ شراہ عبد کے ساتھ متصف ہوگا۔ کیونکہ عرفاً اسے مشتری عبد کہا جائیگا۔ وھذا بناء علی ان یہ مسئلہ در حقیقت اس ضابطہ پر مبنی ہے کہ صفات مشتقہ مثلاً اسم فاعل اور اسم مفعول وصفہ

ساتھ قائم ہے تو یہ اطلاق بطور حقیقتہ کے ہے۔ یعنی اطلاق حقیقی ہوگا۔ اما بعد زوال المشتق منه یعنی مشتق منہ کے ساتھ موصوف تھا۔ لیکن اب وہ مشتق منہ اس سے زائل ہو چکا ہے۔ تو اس صورت میں اطلاق مشتق مجاز لغوی ہوگا۔ لیکن فی بعض الصور الخ لیکن بعض صورتوں میں یہ مجاز لغوی حقیقتہ عرفیہ بن چکا ہے اور لفظ مشتری اس قبیل سے ہے کہ جب فعل شراء سے فارغ ہو جائے تو اہل عرف اسے مشتری کہہ دیتے ہیں۔ تو لفظ مشتری اس صورت میں منقول عرفی ہو گیا جو بدیدہ حقیقتہ عرفیہ ہے۔ اما لفظ المالك اور لفظ مالک کا اطلاق بعد از زوال ملک اطلاق نہیں کیا جاتا نہ عرفاً نہ لغتاً۔ تو اس کا اطلاق بعد از زوال ملک ہر صورت میں مجاز ہوگا تو ان ملک کی صورت میں حقیقتہ لغویہ مراد ہوگی تو نصف اول فروخت کر دینے کے بعد جب نصف ثانی اس نے خرید لی تو یہ مالک ہونے کے ساتھ لغتاً متصف نہیں ہے۔ لہذا حقیق نہیں ہوگا۔ اور اشتریت کی صورت میں حقیقتہ عرفیہ مراد ہوگی تو نصف اول کے فروخت کے بعد جب نصف ثانی خرید لی تو اہل عرف کے نزدیک یہ مشتری عبد کہلائیگا۔ اس لئے نصف ثانی آزاد ہو جائے گی۔ یہ مسئلہ مذکورہ مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ تمہید ہے اور مقصود اگلی بات ہے وہ یہ کہ فان قال عنیت باحدہما الآخر الا اگر وہ شخص کہہ کہ میری مراد ایک سے دوسرا تھا یعنی ملک سے اشترا یا اشترا سے ملک مراد تھا تو صدق دیانۃ یعنی دیانتہ تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور قضائے اس صورت میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جہاں اس کے حق میں تخفیف حاصل ہوتی ہے یعنی فی صورت ان ملک الخ یعنی جب اس نے کہا ان ملک عبد تو کہتا ہے کہ میری مراد ملک سے اشترا تھی۔ بطریقہ اطلاق اسم المسبب علی السبب کیونکہ اشترا سبب ملک ہے۔ اور ملک مسبب ہے تو گویا اطلاق اسم مسبب ہوا اور مراد سبب ہوا تو یہ مجاز صحیح ہے تو اس صورت میں اس کی تصدیق دیانتہ بھی ہوگی اور قضائے بھی ہوگی کیونکہ ان ملک کی صورت میں نصف ثانی آزاد نہیں ہوتی تھی۔ اور ان اشتریت کی صورت میں آزاد ہو جاتی تھی تو اس نے اپنے حق میں اغلظ اور اشد کو مراد لیا تو اس صورت میں متمم بالکذب نہیں ہو سکتا لہذا دیانتہ و قضائے اس کی تصدیق کر لی جائے گی اور عبد آزاد ہو جائے گا۔ وفی قولہ ان اشتریت جب اس نے ان اشتریت کہا اس صورت میں اگر وہ کہہ کہ میری مراد شراء سے ملک تھی بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب تو صدق دیانتہ لا قضاء کیونکہ اس مقام پر اس نے اپنے حق میں ارادۃ تخفیف کیا ہے کہ اشترا کی صورت میں نصف ثانی آزاد ہو جاتی تھی اور ملک کی صورت میں آزاد نہیں ہوتی تھی تو ملک مراد لینے میں اسے تخفیف حاصل ہوتی ہے۔ لہذا وہ متمم بالکذب ہوگا تو قضائے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی چونکہ اشترا ایک سبب ہے جسکی مشروعیت اس لئے ہے کہ ملک ولے حکم کی علت بنے۔ کیونکہ مقصود من الشراء ملک ہوتا ہے لہذا یہاں مجاز طرفین سے جاری ہوگا۔ یہ الگ بات ہے کہ بصورت تخفیف قضائے اس کی تصدیق نہیں کی گئی یہ صحتہ استعارہ پر اثر انداز نہیں کی۔ اما ان سبباً محضاً اس کلام کا تعلق اس کے قول انما کان کذلک کے ساتھ ہے جس کا مطلب مشبہہ کا اطلاق موصوف پر فی حال قیام المشتق منه یعنی اس حال و وقت میں جبکہ مشتق منہ یعنی مصدر کی اس

یہ تھا کہ اطلاق مسبب علی السبب اس وقت ہوتا ہے جب کہ سبب علت مشروعہ للحکم ہو۔ اما اذا كان سببا محضی یعنی جب وہ سبب محض ہو اور علت مشروعہ للحکم نہ ہو تو۔ فلا ینعکس یعنی اس وقت اطلاق اسم مسبب علی السبب صحیح نہیں ہوگا۔ البتہ اطلاق سبب علی المسبب صحیح ہوگا۔

علی ما قلنا یعنی جیسے ہم نے کہا کہ جب اصلیت اور فرعیۃ طرفین سے ہو سکتی ہے تو مجاز طرفین سے جاری ہوگا۔ اس سے سمجھ میں آیا کہ اگر اصلیت و فرعیۃ طرفین سے نہ ہو تو مجاز طرفین سے جاری نہیں ہو سکتا بلکہ صرف ایک طرف سے جاری ہوگا۔ والمراد بالسبب المحض اور سبب محض سے مراد یہ ہے کہ وہ مفضی الی المسبب ہو لیکن اس کی مشروعیۃ بالقصد اس مسبب کے لئے نہ ہو۔ ملک الرقبہ جیسے ملک رقبہ کہ اس کی مشروعیۃ ملک متعہ کے حصول کی خاطر نہیں ہے۔ لان ملک الرقبہ مشروع ملک رقبہ و ان بھی مشروع ہے جہاں ملک متعہ ممنوع ہے۔ جیسے عبد پر ملک رقبہ تو آتا ہے۔ لیکن ملک متعہ حاصل نہیں اور ایسے اخت رضاعی پر ملک رقبہ آ سکتا ہے اور ملک متعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ واضح رہے کہ اخت رضاعی ملک میں آ سکتی ہے۔ یہ من ملک زارحم محرم فحوض میں داخل نہیں کیونکہ رحم محرم سے مراد محرمیۃ نسبی ہے رضاعی نہیں ہے۔ تو جب ملک رقبہ ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوا تو ملک رقبہ کا استعارہ ملک متعہ کے لئے ہوگا۔ جیسے لفظ بیع اور ہبہ سے نکاح ہو سکتا تھا عکس نہیں ہوگا۔ کیونکہ سببیۃ محض مجاز و دوطرفہ جاری نہیں ہوتا بلکہ یکطرفہ ہوتا ہے۔ اطلاق السبب علی المسبب لا بالعکس۔

فیقع الطلاق بلفظ العتق طلاق بلفظ عتق واقع ہو جائے گی۔ یعنی اگر اپنی منکومہ کو انت معتقہ کا لفظ کہہ دے تو اس کے ساتھ طلاق واقع ہو سکتی ہے۔ بناء علی الاصل الذی نحن فیہ یہ اسی ضابطہ کے تحت کہ اطلاق السبب علی المسبب صحیح ہے۔ فان العتق کیونکہ عتق کی وضع ملک رقبہ کے ازالہ کے لئے ہے اور طلاق کی وضع ملک متعہ کے ازالہ کے لئے ہے۔ وتلك الازالة یعنی ازالہ ملک رقبہ سبب لہذا ای لا زالة ملک المتعہ اذھی ای ازالہ ملک الرقبہ تفصی الیہا ای ازالہ ملک المتعہ لیست هذه یعنی ازالہ ملک متعہ مقصود اصل نہیں ہے۔ ازالہ ملک رقبہ کا چونکہ یہاں سببیۃ محض ہے اور ازالہ ملک رقبہ علت مشروعہ لا زالة ملک المتعہ نہیں ہے۔ لہذا یہاں اطلاق اسم السبب علی المسبب صحیح ہوگا یعنی اطلاق العتق وارادہ الطلاق اور عکس صحیح نہیں ہوگا۔ یعنی اطلاق اسم المسبب علی السبب لہذا طلاق کا لفظ اطلاق کر کے عتق مراد نہیں لیا جاسکتا مثلاً مملوکہ کو کہہ انت طالق اور مراد لے انت حرۃ یہ نہیں ہو سکتا۔ فلا ینثبت العتق بلفظ الطلاق خلافاً للشافعی لما قلنا یہ دلیل احناف ہے یعنی مسبب مقصود من السبب نہ ہو تو اسم مسبب کا اطلاق علی السبب صحیح نہیں ہے۔ ولا ینثبت العتق ایضا بطریق الاستعارۃ جواب اشکال۔ یہ جواب سے اس اشکال کا کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عتق بلفظ طلاق بطریق اطلاق اسم

اسم المسبب علی السبب ثابت نہیں ہو سکتا۔ لیکن یفنی لیکن یہ بطریق استعارہ ثابت ہو سکتا ہے اور چونکہ استعارہ میں وصف مشترک کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے اسد اور شجاع میں شجاعت وصف مشترک موجود تھی۔ تو اس کو بیان کرتے ہوئے کہا۔ اذکل منها اسی من العتق والطلاق اسقاط نفی علی السرائیة واللزوم اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلمان التصرفات یعنی تصرفات دو قسم ہیں ایک اثباتات یعنی جن کے ساتھ حق ثابت ہوتا ہے۔ جیسے بیع اجارہ ہبہ کہ بیع و ہبہ کے ساتھ ملک رقبہ ثابت ہوتا ہے اور اجارہ کے ساتھ ملک منافع ثابت ہوتا ہے۔ اور دوسرا قسم ہے۔ اسقاطات یعنی ان سے کوئی شے ثابت نہیں ہوتی بلکہ ایک حق کو ساقط کیا جاتا ہے۔ جیسے طلاق۔ عتاق اور عفو عن القصاص کہ ان کے اندر ایک حق کو ساقط کیا جاتا۔ والمراد من السرائیة اور لفظ سرائیہ سے مراد ثبوت حکم فی الکل ہو جاتا ہے بالثبوت فی البعض جیسے عورت کے نصف کو طلاق دے تو کل مطلقہ ہو جائیگی۔ اسی طرح لونڈی کا بعض حصہ آزاد کرے تو کل میں سرائیہ کر جائے گا۔ اور نصف قصاص معاف کرے تو کل معاف ہو جائے گا اور لزوم سے مراد یہ ہے کہ وہ فسخ کو قبول نہیں کرتے بلکہ یہ لازم ہو جاتے ہیں جس سے انحراف و رجوع نہیں ہو سکتا۔

انصاف یشتمل لفظاً یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ یہ بطریق استعارہ بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لافضالہم بکل وصف کہ استعارہ ہر وصف کے اشتراک کی بنیاد پر ثابت نہیں ہو سکتا۔ جیسے استعارہ سماء کا برائے ارض صحیح نہیں ہے۔ حالانکہ دونوں وصف وجود میں شریک ہیں۔ بلکہ استعارہ کے لئے شرط ہے کہ اشتراک وصف مشہور میں ہو اور اس وصف کو مستعار منہ یعنی مشبہ بہ کے ساتھ زیادہ اختصاص ہو اور شریعات میں ضرورت ہے کہ اشتراک معنی مشروعیہ میں ہو کہ کیف شرع یعنی شریعت نے اس تصرف کو جس غرض و مقصد کے لئے مشروع کیا ہے اس غرض میں اشتراک ہو تو پھر ایک کا استعارہ دوسرے کے لئے ہو سکے گا۔ ولذا اتصال بینہما فیہ اس معنی مشروعیہ کہ کیف شرع میں طلاق اور عتاق کے اندر اتصال و اشتراک موجود نہیں ہے۔ لان الطلاق الخ کیونکہ طلاق کی مشروعیہ قید نکاح کو اٹھانے اور ختم کرنے کے لئے ہے۔ اور اعتاق کی مشروعیہ ایک قوت مشروعیہ کو ثابت کرنے کی خاطر ہے۔ کیونکہ منقولات شرعیہ میں معانی لغویہ کا اعتبار اور رعایت کی جاتی ہے۔ اور عتق کا معنی لغوی قوت ہے۔ جیسے حق انظار اس وقت بولا جاتا ہے جب وہ قوی ہو کر اپنے آشیانہ سے اڑ جائے اور اسی سے ماخوذ ہے عتاق الطیر جو قوی پرندوں پر بولا جاتا ہے اور عتقت البکر اس وقت کہتے ہیں کہ باکرہ لڑکی بالغ ہو جائے اور قوی ہو جائے فنقلہ الشرح تو شریعت نے اس لفظ عتق کو قوت مخصوصہ کے لئے نقل کیا ہے۔ تو طلاق اور عتاق کو وصف مشروعیہ میں اشتراک نہ ہوا لہذا استعارہ صحیح نہیں ہوگا۔ فان قيل الاعتاق ازالة الملك یعنی اگر یہ سوال کیا جائے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اعتاق ازالہ ملک کا نام ہے جیسے تجزی اعتاق کے مسئلہ میں یہ معروف ہے اور طلاق ازالہ قید کو کہتے ہیں

توان دونوں کے درمیان وصف ازالہ مشترک ہونے کی وجہ سے مناسبتہ موجود ہے جو ان کے مابین استعارہ کو جائز قرار دیتی ہے۔ قلنا نعم یعنی یہ صحیح ہے کے امامؒ کے نزدیک اعتاق ازالہ ملک ہے۔ لیکن بمعنی ان التصرف لیکن اس کا معنی یہ ہے کہ مالک سے جو تصرف صادر ہوا ہے وہ یہی ازالہ ملک ہے۔ لا بمعنی ان الشارع اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ شارع نے خود اعتاق کی وضع ہی ازالہ ملک کے لئے کی ہے۔ فالمراد بالاعتاق اثبات القوة یعنی اعتاق سے قوتہ مخصوصہ کا ثابت کرنا مراد ہے۔ کیونکہ شارع نے اسے اثبات قوتہ کے لئے وضع کیا ہے۔

فیرد علی هذا اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اعتاق جب شریعت میں قوتہ مخصوصہ کے اثبات کیلئے موضوع ہے۔ یعنی ان لا یسند الی المالك تولاتیق ہے کہ اس کی اسناد مالک کی طرف نہیں ہونی چاہئے جیسے کہا جاتا ہے اعتق السيد عبده کیونکہ قوتہ مخصوصہ کا اثبات مالک تو نہیں کرتا۔ فاجاب بقوله فیسند الی المالك مجازاً بمعنی نسبت اعتاق بطرف مالک مجازاً ہے کیونکہ اس سے اثبات قوتہ مخصوصہ یعنی عتق کا سبب صادر ہوا ہے۔ اور وہ سبب ازالہ ملک ہے۔ فیکون المجاز فی الاسناد یعنی عتق کا معنی تو وہی اثبات قوتہ اور مالک سے چونکہ اس کا سبب صادر ہوا ہے تو اسی بنیاد پر اعتق کی اسناد مالک کی طرف بطور مجاز کے کر دی گئی ہے تو یہ مجاز فی الاسناد ہوگا۔ جیسے انبت الریح البقل میں انبات کی اسناد بطرف ریح کے بطریق مجاز ہے۔ او یطلق الی الاعتاق علیها اسی علی ازالہ الملک مجازاً یعنی اعتق فلان عبده معنی اس کا ہوگا۔ ازالہ ملکہ تو یہ اطلاق اسم المسبب علی السبب ہوگا کیونکہ ازالہ ملک سبب ہے اثبات قوتہ کا یعنی عتق کا تو اعتق یہ اطلاق مسبب ہوا علی السبب اسی ازالہ الملک تو یہ مجاز فی المفرد ہوگا یعنی ایک کلمہ کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کیا گیا۔ اور پہلا مجاز فی الاسناد کا جواب تھا تو او یطلق کا عطف اس کے قول فیسند پر ہے۔ تو یسند مجاز فی الاسناد تھا۔ اور یطلق مجاز فی المفرد ہے فان قبل لیس مجازاً ہذا اشکال علی قولہ او یطلق مجازاً یعنی اعتاق کا اطلاق ازالہ ملک پر بطور مجاز کے نہیں ہے بل هو اسم منقول بلکہ یہ منقول شرعی ہے کہ شریعت نے اعتاق کو ازالہ ملک کے لئے نقل کیا ہے اور منقول با مصطلح ناقل حقیقتہ ہوتا ہے لہذا اعتاق ازالہ ملک میں حقیقتہ شرعیہ ہے۔ قلنا جواباً ہم کہتے ہیں کہ شرعاً قوتہ مخصوصہ کے اثبات کے لئے منقول ہے یعنی لغتاً تو بمعنی قوتہ مطلق تھا تو شریعت نے قوتہ مخصوصہ کی طرف نقل کیا ہے۔ ازالہ ملک کی طرف نقل نہیں کیا۔ پھر اس کا اطلاق اثبات قوتہ مخصوصہ کے سبب پر مجازاً ہوتا ہے یعنی ازالہ ملک پر۔ یرد علیہ اسی علی ماسبق یعنی جو پہلے گزرا ہے کہ طلاق رفع القید ہے اور اعتاق اثبات قوتہ۔ توان کے مابین اشتراک فی الوصف نہیں۔ لہذا اعتاق کے لئے لفظ طلاق کا استعارہ نہیں ہو سکتا تو اس پر یہ وارد ہوتا ہے کہ اننا نستعید الطلاق یعنی طلاق جو ازالہ قید ہے۔ لا ازالہ الملک لا لفظ الاعتاق یعنی ہم طلاق جو ازالہ قید کا نام ہے ہم سیدھا اس کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں اور لفظ طلاق کا استعارہ لفظ اعتاق کے لئے نہیں کرتے

حتیٰ یقولوا الاعتاق ما ہو کہ اخاف کو کہنے کا موقع ملے کہ الاعتاق ما هو یعنی اعتاق کے لئے استعارہ کیا جاتا ہے تو اخاف کہہ دیتے کہ اعتاق کی ماہیت اور مشروریت ازالہ کے لئے نہیں ہے۔ لہذا طلاق کا استعارہ لفظ اعتاق کے لئے نہیں ہو سکتا تو ہم یہ کہتے ہیں اور نہ اخاف کو کہنے کا موقع دیتے ہیں۔ بلکہ ہم براہ راست طلاق کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں فالاعتاق المجوز للاستعارۃ یعنی ان کے مابین اتصال و علاقہ جس کی بنیاد پر استعارہ جائز ہو موجود ہے کیونکہ دونوں وصف ازالہ میں اشتراک رکھتے ہیں۔ لہذا ہماری اس بحث کے ساتھ آپ کا قول الاعتاق ما هو تعلق نہیں پکڑ سکتا۔ فالجواب تو اخاف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے اعلم ان هذا الجواب پہلے یہ جان لیجئے کہ یہ جواب ایراد و ارادہ کے ابطال کے لئے نہیں۔ کیونکہ ان کا یہ ایراد حق اور صحیح ہے۔ بل بطل الاستعارۃ بوجہ آخر بلکہ اس استعارہ کو دوسرے طریقہ پر باطل کیا جاتا ہے وہ یہ کہ ان ازالة الملك اقویٰ یعنی ازالہ ملک قویٰ ہے بنیبت ازالہ قید کے اور ازالہ ملک لازم برائے ازالہ قید نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ استعارہ کیلئے شرط ہے کہ مستعار منہ وجہ تشبہ میں اقویٰ ہو۔ جیسے اسد قویٰ فی الشجاعة ہے۔ دوسرا یہ کہ مستعار لہ لازم برائے مستعار منہ اور مستعار منہ مشبہ بہ کو کہتے ہیں۔ جیسے شجاع لازم للاسد ہے۔ آپ ازالہ قید یعنی طلاق کا استعارہ برائے ازالہ ملک کر رہے ہیں حالانکہ ازالہ قید جو مستعار منہ ہے یہ اقویٰ فی ازالہ نہیں بلکہ مستعار لہ یعنی ازالہ ملک اقویٰ ہے اور پھر ازالہ ملک لازم لازالہ القید بھی نہیں ہے تو استعارہ کی دونوں شرطیں مفقود ہیں لہذا یہ استعارہ صحیح نہیں ہے۔ بل علی العکس بلکہ ازالہ ملک کا استعارہ برائے ازالہ قید صحیح ہے جسے لفظ اسد کا استعارہ برائے شجاع صحیح ہے۔ اور لفظ شجاع کا استعارہ برائے اسد صحیح نہیں ہے۔ فان الاستعارۃ للتجری الامن طرف واحد تو یہ استعارہ صرف ایک طرف سے جاری ہوگا۔

کالاسد للشجاع۔ وکذا اجارۃ المحی اس کا عطف توفیق الطلاق بلفظ العتق پر ہے یعنی جیسے طلاق بلفظ عتق واقع ہو جاتی ہے اس طرح اجارہ حریر بلفظ البیع یعنی حریر انسان اگر کہہ بیعت نفسی منک شہراً بدرحمہم لعمل کذا تو اجارہ بلفظ بیع منعقد ہو جائے گا۔ اگر عید کے متعلق کہا جائے کہ بیعت عیدی بکذا۔ تو یہ بیع ہو جائے گی۔ اس لئے مسئلہ میں حرک قید کی ہے تاکہ عید خارج ہو جائے۔ دون العکس یعنی لفظ اجارہ سے بیع منعقد نہیں ہوگی۔ مثلاً کہ اجرت عیدی بکذا تو اس کے ساتھ غلام کی بیع منعقد نہیں ہوگی۔ وھذا المسئلۃ مبنیۃ الخ یہ مسئلہ بھی اسی اصل مذکور پر مبنی ہے کہ شئی جب سبب محض ہو تو اس وقت میں اطلاق سبب علی المسبب صحیح ہوتا ہے۔ دون العکس چونکہ بیع ملک منافع کے لئے سبب محض ہے۔ لہذا استعارہ ایک طرف سے ہوگا طرفین سے نہیں ہوگا۔ ولا یلزم عدم الصلحۃ فیما اضافہ الی المنفعۃ یہ ایک اشکال کا جواب ہے وہ یہ کہ جب استعارہ لفظ بیع اجارہ کیلئے صحیح ہے تو پھر اضافۃ بیع الی المنافع صحیح ہونی چاہئے۔ یعنی بیع کی اضافت الی المنافع کی صورت میں اجارہ منعقد ہونا چاہئے مثلاً کہ کہ بیعت منافع ہذا الدار فی ہذا الشہر بکذا تو عقد اجارہ ان الفاظ کے ساتھ صحیح۔ مہنا چاہئے۔

لکنہ لا یصح بهذا اللفظ حالانکہ اجارہ ان الفاظ کے ساتھ صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ عدم الصحة باللفظ المذكور اس لئے نہیں ہے کہ مجاز فاسد ہے۔ بلکہ لفظ بیع کا استعارہ برائے اجارہ تو صحیح ہے لیکن لفظ بیع کی اضافہ الی المنافع اس لئے صحیح نہیں ہے کہ منفعہ بوقت بیع کے معدوم ہے۔ لا یصح محلاً للضافة۔  
تو اضافہ عقد کے لئے اس منافع معدومہ کا محل بننا صحیح نہیں حتیٰ کہ خود عقد اجارہ کی اضافت بھی الی المنافع صحیح نہیں ہے۔ مثلاً کہہ کہ آجرت لک منافع ہذا الدار الی شمر بکذا تو اجارہ صحیح نہیں ہوگا۔ فکذا المجاز عنہا اسی طرح جو لفظ مجاز عن الاجارہ ہے یعنی لفظ بیع تو اس کی اضافت بھی الی المنافع صحیح نہیں ہے۔ فالاجارۃ انما تقسم اجارۃ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب عقد اجارہ کی اضافہ الی العین ہو اور اضافت عقد میں یہی عین قائم مقام منفعہ کے ہو جاتا ہے۔ مثلاً یوں کہہ کہ آجرت داری الی شمر بکذا تو اسی طرح جب بیع کی نسبت الی العین کرے اور کہہ بعت داری الی شمر بکذا تو اجارہ صحیح ہوگا۔ تو اضافہ بیع الی المنافع صحیح نہیں جیسے خود اضافہ اجارہ الی المنفعہ صحیح نہیں ہے۔  
ثم اعلم ان فی الامثلة یہ ایک تحقیق مقام ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو امثلہ مذکور ہوئی ہیں یعنی نکاح بلفظ مہر و بیع اور طلاق بلفظ عتق اور اجارہ بلفظ بیع ان میں حق بات یہ ہے کہ یہ تمام بطریق استعارہ ہیں۔ اور بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب نہیں ہیں۔ لدن الهبة لیست سبباً کیونکہ مہر اس ملک متعہ کا سبب نہیں جو ثابت بالنکاح ہوتا ہے اور اسی طرح بیع بھی حقیقتاً سبب نہیں ہے کیونکہ نکاح کے ساتھ جو ملک متعہ ثابت ہوتا ہے وہاں طلاق اور ایلا اور ظہار وغیرہ کے اختیارات ثابت ہو جاتے ہیں۔ بخلاف اس ملک متعہ کے جو لفظ مہر یا بیع کے ساتھ لوٹن کی میں آئیگا وہ ان امور کو قبول نہیں کرتا۔ بل الحلاق اللفظ علی مباین معناه بلکہ یہاں تو لفظ کا اطلاق ایسا مہر پر ہے جو معنی کے لحاظ سے بالکل مباین ہیں۔ لد اشتراک البتہ ان میں اشتراک بحسب اللزوم ہے اور اسے استعارہ کہتے ہیں انما لا یثبت العکس یعنی استعارہ مسبب للسبب صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استعارہ بلفظ ہو تا طرفین سے جاری نہیں ہوا کرتا جیسے استعارہ اسد للشجاع صحیح ہے۔ اور استعارہ شجاع برائے اسد صحیح نہیں ہے۔ دامامثال البیع والملك صحیح یہ صحیح ہے کیونکہ بیع سبب ملک ہے۔ اور ملک مسبب ہے للبیع۔  
واعلم انه یعتبر السماع فی انواع العلاقات یعنی صحتہ مجاز کے بارہ میں اہل لغت سے صرف انواع علاقات کا سماع کافی ہے۔ اور مجاز کے جزئیات کا سماع ضروری نہیں ہے۔ فان ابداع کیونکہ عجیب عجیب استعارات لطیفہ کا پیدا کرنا فنون بلاغت میں سے ہے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب جزئیات مجاز کا ایجاد اپنی طرف سے کیا جائے۔ اگر ایک ایک جزئی مسموع من اللغة ہو تو پھر استعارات لطیفہ کا ابداع نہیں ہو سکتا۔  
وعند البعض لا بد من السماع اور بعض کے نزدیک سماع جزئیات شرط ہے۔ مثلاً کسی نوع علاقہ کی جو جزئی اہل لغت نے استعمال کی ہوگی ہم وہی استعمال کر سکتے ہیں۔ اس سے متجاوز نہیں ہو سکتے۔ دیکھئے کہ نخلہ الحلاق

انسان طویل پر تو ہوتا ہے۔ لیکن انسان کے علاوہ کسی اور شئی طویل پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اگر سماع جزئیات شرط نہ ہوتا تو پھر بوجہ تشبیہ فی الطول کے ہر طویل پر اطلاق نخلہ کر دیتے۔ حالانکہ ایسے نہیں ہے قلنا سے جواب دیا کہ ایک شئی کا بنا پر تشبیہ دوسری شئی پر اطلاق کرنا اس کے لئے شرط ہے کہ مشابہت اخص صفات میں موجود ہو اور نخلہ اور انسان طویل میں تو ہو سکتی ہے۔ ہر طویل میں نہیں ہو سکتی۔ مثلاً نخلہ میں طویل مع الاستقامتہ اور قطع راس کے بعد وقوع موت کا مل۔ یہ انسان طویل اور نخلہ کے مابین مشترک ہے لیکن باقی طویل اشیاء ان اوصاف میں نخلہ کے ساتھ اشتراک نہیں رکھتے۔

**مسئلہ۔** المجاز خلف عن الحقيقة فی حق التكلم عند ابی حنیفہؒ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجاز خلیفہ ہے حقیقتہ کا اور حقیقتہ اصل کے درجہ میں ہے برائے مجاز البتہ جہت خلفیتہ میں اختلاف ہے کہ مجاز کس جہت سے خلیفہ حقیقتہ ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مجاز خلیفہ ہے حقیقتہ کا فی حق التكلم اور صاحبین کے نزدیک خلیفہ ہے فی حق الحكم عندہ امام کے نزدیک کسی ایسے غلام کو جو اپنے سردار سے عمریں بڑا ہے۔ سردار کہتے ہیں ہذا بنی تو اثبات حریتہ کے بارے میں یہ خلف ہوگا اس تکلم سے کہ وہ ہذا بنی اثبات بنوۃ کے بارہ میں کہہ والتکلم بالاصل صحیحہ اصل حقیقتہ یعنی ہذا بنی بغرض اثبات بنوۃ کے ساتھ تکلم کرنا بقانون عربیہ صحیح ہے۔ من حیث انہ کیونکہ باس حیثیت کہ لفظ ہذا مبتدا ہے اور ابنی اس کی خبر ہے۔ ترکیبی حیثیت سے قانونی سقم کوئی نہیں ہے۔ توجب تکلم بالحقیقتہ صحیح ہوا تو مجاز جو حقیقت کا خلف فی التكلم تھا وہ بھی صحیح ہو جائے گا۔ تو اس کا مجازی معنی ہذا حر ثابت ہو جائیگا کیونکہ حریتہ لازم بنوۃ ہے۔ وعندہما ثبوت الحریۃ بهذا اللفظ الخ اور صاحبین کے نزدیک ہذا بنی سے ثبوت حریتہ خلف ہے اس کا کہ لفظ کے ساتھ ثبوت بنوۃ ہو سکے۔ والا اصل ممتنع اصل یعنی اس لفظ کے ساتھ ثبوت بنوۃ ممتنع ہے کیونکہ جو مشکم سے عمریں بڑا ہے۔ وہ کسی صورت میں مشکم کا ابن نہیں ہو سکتا جب اصل ممکن نہ ہوا تو فرع یعنی مجاز بھی صحیح نہیں ہوگا لہذا حریتہ ثابت نہیں ہوگی۔ ہاں اگر غلام چھوٹی عمر کا ہو جس کا ابن مولیٰ ہونا ممکن ہو سکتا تو پھر حریتہ ثابت ہو سکتی ہے۔

ومن شرط الخلف اور شرط خلف میں سے یہ ضروری ہے کہ اصل فی حد ذاتہ ممکن ہو اور اس اصل کا عدم ثبوت کسی عارض کی وجہ سے ہو۔ جیسے کہ سردار ایسے غلام کو جو معروف النسب ہے اور اپنے سردار سے عمر میں اتنا چھوٹا ہو کہ سردار سے اس عمر کا بیٹا ہونا صحیح ہو اس کو ہذا بنی کہہ اور مراد اس کی حریتہ ہو۔ تو یہ صحیح ہے آزاد ہو جائیگا۔ اور جو عمر میں بڑا ہے چونکہ اس کے اندر حقیقی مفہوم ناممکن ہے۔ اس لئے مجاز عن الحریتہ صحیح نہیں ہوگا۔ فیعتق عندہ۔ اسی عند الامام کیونکہ ان کے نزدیک مجاز خلف فی التكلم تھا اور ہذا بنی اکبر سنا لگو کہنا کام عربہ کے کے لحاظ سے صحیح ہے کہ حسب ضابطہ یہ مبتدا و خبر ہے لہذا مجاز بطور خلف کے مراد لینا صحیح ہوگا۔



اتفق العلماء ان المجاز خلف عن الحقيقة الخ یعنی علماء اس امر پر متفق ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلف اور فرع ہے۔ لہذا اختلافی ان الخلفیۃ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ خلفیۃ بحق تکلم ہے یا بحکم حکم ہے۔ فغندھما فی حق الحکم صاحبین کے نزدیک فی حق الحکم ہے یعنی جو حکم اس لفظ کے ساتھ بطریق مجاز ثابت ہو وہ خلف ہے اس حکم کا جو اس لفظ کے ساتھ بطریق حقیقت ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ نذ ابنی کے ساتھ جو حکم حریتہ بطریق مجاز ثابت ہوتا ہے۔ یعنی خلف ہے اس حکم کا جو اس لفظ کے ساتھ بطریق حقیقت ثابت ہوتا ہے یعنی ثبوت بنوۃ خدا صریحہ کہ نذ ابنی سے مفہوم حریتہ مراد لینا یہ نہیں ہے۔ نذ ابنی کے مفہوم انبیۃ کا اور مجاز اس وقت صحیح ہوگا۔ جب حقیقت کا لفظ ہوگا اور اکبر سنا میں ثبوت ہوگا۔ پس ہے۔ لہذا مجاز صحیح نہیں ہوگا۔ وعند الی حقیقتہ فی حق التکلم امام کے نزدیک جو خلیفہ فی حق التکلم ہے اس کی تفسیر میں کچھ اختلاف ہے۔ بعض السارحین ضروریہ الخ بعض شارحین نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ لفظ نذ ابنی جب اس سے مراد حریتہ ہو تو یہ خلیفہ ہے۔ لفظ نذ احز کا تو گو یا کہ اس لفظ کے ساتھ تکلم کرنا جو اس معنی حریتہ کا بطور مجاز کے مفید ہے یعنی نذ ابنی یہ نہیں ہے اس لفظ کے تکلم کا۔ جو اس معنی حریتہ کا مفید ہے بطریق حقیقت کے یعنی نذ احز کا تو گو یا نذ ابنی تکلم یہ نہیں ہے۔ نذ احز کے ساتھ تکلم کرنے کا۔ وبعضہم ضروریہ بان لفظ هذا الخی اذا ارید بد الحرۃ یعنی بعض حضرات نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ لفظ نذ ابنی جب اس سے مراد حریتہ ہو تو یہ مجاز خلیفہ ہے۔ لفظ نذ ابنی کا جب اس سے مراد بنوۃ ہو تو اس تفسیر کے خلاف ہے اصل ہو لفظ نذ ابنی جو اثبات بنوۃ کے لئے ہے اور خلف ہو نذ ابنی جس سے مراد حریتہ ہو۔ والوجد الاول صحیح فی هذا المعنی یعنی وجہ اول اس معنی حریتہ کے بارہ میں صحیح ہے اور مفید عرض بھی کیونکہ اس کلام سے عرض اثبات حریتہ ہے تو اس بارہ میں لفظ نذ احز اصل ہے اور لفظاً بھی صحیح ہے اور حکماً بھی صحیح ہے لہذا نذ ابنی کا لفظ نذ احز کے لفظ کا قائم مقام ہوگا۔ لہذا مجاز کا خلف ہونا صحیح ہو جائے گا۔ والوجد الثانی الیقین بهذا المقام لیکن تفسیر کی وجہ ثانی اس مقام کے ساتھ زیادہ لائق اور مناسب ہے۔ لادین اس کے یقین ہونیکے دو وجہیں ہیں۔

احدہما ایک یہ کہ امام اور صاحبین کے مابین اس امر پر اتفاق ہے کہ مجاز خلف عن الحقيقة ہے اسمیں کوئی اختلاف نہیں البتہ علماء یہ ذکر کرتے ہیں کہ ان کے مابین اختلاف جہت خلفیۃ میں ہے۔ فیجب ان لایکون الخ پس واجب ہے کہ اختلاف اس میں نہ ہو کہ اصل کون ہے اور خلف کون ہے بلکہ ہر ایک فریق کے نزدیک اصل بھی ایک ہو اور خلف بھی ایک ہو۔ بل الخلاف بلکہ خلاف صرف جہت خلفیۃ میں ہونہ کہ تعیین اصل و خلف کے مجموعہ میں۔ فغندھما پس صاحبین کے نزدیک نذ ابنی جب کہ مجاز ہو یعنی اس سے معنی حریتہ مراد ہو تو خلف عن هذا ابنی جب کہ یہ حقیقتہ ہو یعنی اس سے مراد اثبات بنوۃ ہو اور یہ خلفیۃ بحق حکم ہے۔ یعنی

بذاہنی کا حکم مجازی اس کے حکم حقیقی کا خلف ہے۔ وعند الج حنیفة رحمۃ اللہ تعالیٰ ہذا اللفظ یعنی لفظ بذاہنی خلف عن عین ہذا اللفظ یعنی بعینہ اسی لفظ بذاہنی سے خلف ہے۔ لیکن بالجہتین یعنی بایں جہتہ کہ اس لفظ سے مراد حریت ہو وہ خلیفہ ہے اس ہی لفظ کا بایں جہتہ کہ اس سے مراد اثبات بنوۃ ہو لیکن ہوگا فی حق التکم یعنی جب اس سے مراد حقیقت ہو تو اس لفظ کے ساتھ تکم بقانون عربیۃ صحیح ہو تو مجاز کا مراد لینا صحیح ہو جائے گا۔ نعنی کلام الذہبیین تو ان دونوں مذاہب کے لحاظ سے اصل تو بذاہنی قرار پاتا ہے۔ والخلاف فی الجہۃ نقطۃ اور اختلاف صرف جہۃ خلفیۃ میں رہتا ہے کہ صاحبین کے نزدیک خلفیۃ من حیث الحکم ہے کہ حکم حقیقی صحیح ہو سکے پھر حکم مجازی اس کا خلیفہ ہو جائے گا جب کہ حکم حقیقی کسی عارض کی وجہ سے ممنوع ہو جائے۔ وعند من حیث اللفظ اور امام کے نزدیک خلفیۃ من حیث اللفظ والتکم ہے یعنی حقیقت کے ساتھ فقط اور تکم بقانون عربیۃ صحیح ہو تو مجاز اس کا خلیفہ ہو جائے گا۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کے نزدیک تعیین اصل میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ولو کان المراد اگر امام کے نزدیک مراد یہ ہو کہ بذاہنی خلف ہے بذاہرہ کا جیسے کہ تفسیر اول کا مدلول ہے تو فالخلاف یکون فی الاصل والخلف پھر تو خلاف مجموعہ اصل وخلف میں ہوا۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک اصل بذاہنی ہوا اور امام کے نزدیک اصل بذاہرہ ہوا۔ اگرچہ خلف دونوں کے نزدیک مجاز ہے یعنی اثبات حریت تو تعیین مجموعہ میں اختلاف ہو گیا اس عبارت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں کے نزدیک اصل اور خلف میں ہر ایک میں اختلاف ہوا۔ کیونکہ فریقین کے نزدیک مجاز جو خلف ہے اس میں اختلاف نہیں ہے کہ دونوں کے نزدیک بذاہنی کا مجازی معنی اثبات حریت ہے۔ البتہ بتفسیر اول تعیین اصل میں اختلاف ہوا تو کہہ سکتے ہیں کہ مجموعہ من حیث المجموع اصل وخلف میں اختلاف رہا اور صرف اختلاف فی جہۃ الخلفیۃ نہ رہا بلکہ جہۃ خلفیۃ کے علاوہ تعیین اصل وخلف کے مجموعہ میں بھی اختلاف رہا۔ حالانکہ ایسے نہیں تھا۔ بلکہ اختلاف صرف جہۃ خلفیۃ میں تھا۔

والامران الثانی تفسیر ثانی کے الیق ہونے کی یہ دوسری وجہ ہے۔ حاصل یہ کہ فخر الاسلام نے کہا ہے کہ محاذ کے لئے یہ شرط ہے کہ اصل صحیح ہو بحیثیت مبتدا و خبر ہونے کے اور اپنے صیغہ کے ساتھ اس کا وضعی معنی ایجاب و اثبات خبر ہو للمبتدا۔ وقد وجد ذلک اور یہ شرط بذاہنی میں موجود ہے۔ فاذا وجد جب یہ شرط موجود ہو وتعد العمل الخ اور معنی حقیقی پر عمل کرنا متعذر ہو جائے۔ وجب المصیر الی خلف تو رجوع الی الخلف اسی المجاز واجب ہو جائے گا تو فخر الاسلام کی عبارت میں فاذا وجد کی شرط کا جواب وجب المصیر موجود ہے جسے مصنف نے زائد از ضرورت سمجھ کر حذف کر دیا ہے۔ فصلۃ الاصل یہ مصنف کی عبارت جو شرط نہیں ہے تو مقصد یہ ہے کہ فخر الاسلام نے جو شرط ذکر کی ہے اس کے لحاظ سے اصل کا بحیثیت مبتدا و خبر کے صحیح ہونا

اور معنی حقیقی پر عمل کا متعذر ہونا یہ دونوں لفظ ہذا ابی کے ساتھ مخصوص ہیں نہ کہ ہذا حر کے ساتھ کیونکہ وہ تو مطلقاً صحیح ہے اور اس کے معنی حقیقی پر عمل متعذر نہیں ہے۔ فعلما ان الاصل تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل ہذا ابی کا لفظ ہے۔ جب اس سے مراد اثبات بنوۃ ہو تو یہ مبتدا و خبر ہیں اور حقیقہ پر عمل متعذر ہے۔

فاحصل الخلاف تو بین الفریقین کے اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ اذا استعمل لفظ جب ایک لفظ استعمال کیا جائے اور اس سے معنی مجازی مراد لیا جائے تو هل يشترط تو کیا اس لفظ کے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے یا نہیں۔ فعدد هما يشترط تو صاحبین کے نزدیک معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے۔ فحيث يمتنع پس جہاں معنی حقیقی ممتنع ہوگا تو صاحبین کے نزدیک مجاز صحیح نہیں ہوگا تو ہذا ابی جب اکبر سنا کو کہا جائے تو حقیقی معنی بالکل ممتنع ہے۔ للهذا معنی مجازی یعنی حرثیہ مراد لینا صحیح نہیں ہوگا۔ وعند الا اور امام کے نزدیک معنی حقیقی کا امکان شرط برائے صحیحہ مجاز نہیں ہے۔ بل يكفي صحة اللفظ بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ اس کی لفظی حالت صحیح ہو من حیث العربیۃ یعنی قانون عربیہ کے لحاظ سے اس کی لفظی حالت صحیح ہو اور ضابطہ عربیہ کے لحاظ سے اس میں قانونی غلطی نہ ہو تو مجاز مراد لینا صحیح ہو جائے گا۔ لعمان في المجاز صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مجاز میں انتقال ذہن معنی موضوع لہ سے بطرف اس کے لازم کے ہوتا ہے۔ فالثانی یعنی لازم موضوع لہ۔ موقوف علی الاول اسی الموضوع لہ جو کہ بدرجہ ملزوم ہے فيكون اللازم یعنی لازم جو کہ بدرجہ مجاز ہے یہ غلیفہ اور فرع ہے موضوع لہ کا جو کہ ملزوم ہے اور بدرجہ حقیقہ ہے و هذا هو المراد اور یہی مراد ہے خلفیۃ فی الحکم سے یعنی مجاز کا بدرجہ لازم ہونا اور حقیقی مفہوم کا بدرجہ ملزوم ہونا فلا بد من امکانہ پس ضروری ہے کہ معنی اول یعنی موضوع لہ ممکن ہو کیونکہ معنی مجازی اسی پر موقوف ہے۔ بہر حال معنی موضوع لہ چونکہ اصل ہے اور مجاز اس کی فرع تو امکان اصل صحیحہ فرع کے لئے ضروری ہے اور یہ اصل و ضابطہ متفق علیہ ہے کہ صحیحہ خلف کے لئے امکان اصل شرط ہے۔ اسی پر مبنی ہے۔ مسئلہ مس السمار کا کہ امکان اصل اس مسئلہ کو کہ میں بھی صحیحہ خلف کی شرط ہے۔ صورة المسئلة صورة مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص حلف اٹھاتا ہے کہ کہتا ہے قسم سجدہ میں آسمان کو ضرور ہاتھ لگاؤں گا۔ يجب الكفارة تو اس قسم کے اندر فوری طور پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ لان الكفارة خلف عن البر یعنی کفارہ خلف ہے اور بر فی الیمین یعنی یمین و حلف کو پورا کرنا اصل ہے۔ پس ہر وہ مقام جہاں بر فی الیمین ممکن نہیں ہوگی۔ یمین منعقد نہیں ہوگی اور کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ ففي مسئله مس السماء تو مسئلہ مس السماء میں بر یعنی آسمان کو ہاتھ لگانا حق بشر میں ممکن ہے جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ليلة المعراج میں ہوا لہذا یہ یمین منعقد ہوگی چونکہ اب حالف مس آسمان

یقیناً نہیں کر سکتا لہذا حائث ہوا۔ کفارہ واجب ہو جائے گا۔ وان حلف لا شرب الماء الذی فی هذا الکوز  
جب ایک شخص حلف اٹھاتا ہے کہتا ہے کہ قسم بخدا اس کو زیریں جو پانی ہے میں اس کو ضرور پیوں گا حالانکہ  
اس کو زیریں سرے سے پانی ہے نہیں تو یہاں کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ ہر فی الیمین جو بدرجہ اصل ہے۔  
وہ بوقت حلف کے ناممکن ہے۔ اس لئے نہ یمین منعقد ہوگی نہ کفارہ واجب ہوگا۔ فالاستشہاد پس یہ  
دونوں مسئلے ایک مس السماء کا دوسرا شرب الماء کا اور ان کے مابین جو فرق پیش کیا گیا ہے یہ مستشہد ہے  
مسئلہ ہذا ابی کے لئے اکبر سنائیں اصل ناممکن ہے لہذا عتق واقع نہیں ہوگا اور اصغر سنائیں چونکہ ممکن ہے  
لہذا وہ آزاد ہو جائے گا۔

متن یعنی نتیجہ میں مسئلہ کو ذکر نہیں صرف مس السماء کا پیش کیا ہے چونکہ ہمارے کتب میں دونوں  
کا ذکر معاً معتاد اور مشہور ہے اس لئے ایک کا ذکر کرنا کافی ہے کیونکہ ایک دوسرے سے منبئی ہو جائیگا۔  
قلنا موقوف علی فہم الاول یہ دلیل صاحبین کا جواب ہے کہ انتقال من الاول الی الثانی یہ موقوف علی فہم الاول  
ہے۔ لا علی ارادته یہ ارادہ اول پر موقوف نہیں ہے۔ اذلا جمع بینہما اکی بین الحقیقۃ والمجاز یعنی حقیقۃ و  
مجاز کے مابین جمع فی الارادہ نہیں ہو سکتا۔ والمراد یعنی حقیقۃ و مجاز سے مراد یہاں معنی حقیقی اور مجازی ہے  
خلاصہ جواب یہ کہ معنی موضوع کہ جو کہ حقیقی ہے اور بدرجہ ملزوم اس سے انتقال الی اللزوم جو کہ بدرجہ مجازی ہے  
یہ صرف معنی حقیقی کی فہم پر موقوف ہے یعنی وہ الفاظ ایسے ہوں کہ معنی حقیقی اس سے مفہوم ہو سکے اس فہم معنی  
میں کوئی خلجان نہ ہو اور معنی حقیقی کے ارادہ ہو سکنے پر موقوف نہیں ہے کیونکہ معنی حقیقی اور مجازی کے مابین  
جمع فی الارادہ نہیں ہوا کرتی۔

فاذا لم يتوقف یہ انتقال جب ارادہ اول پر موقوف ہی نہیں تو امکان اول واجب نہیں ہے یہ اس وقت  
ضروری ہوتا جب ارادہ اول ضروری ہوتا و حیث توقف علی فہم الاول جب انتقال الی المجاز صرف فہم اول یعنی  
معنی حقیقی کے صرف فہم پر موقوف ہے تو فہم اول صرف اس پر موقوف ہے کہ لفظ لال من حیث العربیۃ صحیح ہو  
تو انتقال الی المجاز کے لئے کلام کا من حیث العربیۃ صحیح ہونا کافی ہے اور من حیث المعنی کی صحت اور امکان کی  
ضرورت نہیں ہے۔ فاذا فہم الاول جب الفاظ سے معنی حقیقی مفہوم ہو لیکن اس کا ارادہ نہ ہو سکے خواہ اس  
لئے کہ وہ غلام معروف النسب ہے یا مولیٰ سے عمر میں زیادہ ہے۔ علمان المراد تو معلوم ہو جائے گا کہ مراد  
اس کا لازم ہے اور نذا ابی کا لازم عتق ہے تو یہ عتق ہی مراد ہوگا۔ من حیث منکھ اسی وقت سے جب کا وہ  
اس کا مالک ہوا اور یہی عتق بنوۃ کا لازم ہے۔ فیجعل اقرباً پس یہ لفظ نذا ابی اقرار بالعتق ہوگا اور یہ غلام  
بلا نیۃ قضاء آزاد ہو جائیگا۔ لانہ متعین کیونکہ یہی معنی عتق اس وقت متعین ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسرے

معنی کا احتمال نہیں ہے لہذا متکلم کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

والد یعنى بقوله يا ابني اگر بجائے بذا ابني کے اپنے غلام کو یا ابني بصورة ندا کہتا ہے تو اس صورت میں غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ ندا صرف منادی کو بصورة اسم استحضار کی خاطر ہوتا ہے اور معنی الفاظ مقصود نہیں ہوتے۔ لہذا تصحیح معنی کی خاطر استعارہ جاری نہیں ہوگا تو تصحیح معنی کی ضرورت نہیں ہے۔ فان الاستعارة تقع اولاً فی المعنى یعنی استعارہ اولاً معنی میں ہوتا ہے پھر الفاظ میں بواسطہ معنی کے ہوتا ہے۔ جب رجل شجاع کے لئے بطور استعارہ لفظ اسد بولا جائے تو اولاً لفظ اسد کا جو معنی ہے یعنی بیکل مخصوص اولاً اس کا استعارہ رجل شجاع کے لئے کیا جائے گا۔ پھر اس استعارہ کے توسط سے لفظ اسد کا استعارہ برائے رجل شجاع کیا جائے گا۔ لاجل ان الاستعارة چونکہ استعارہ اولاً معنی میں واقع ہوتا ہے۔ ثانیاً لفظ میں اس لئے استعارہ اعلام میں جاری نہیں ہو سکتا کیونکہ علم کے اندر معنی مقصود نہیں ہوتا البتہ وہ جو مخصوص معنی پر عرفا دل ہیں۔ جیسے لفظ عاتم جو دال علی السخاوة ہے ان کا استعارہ ہو سکتا ہے۔ ویعتق بقوله یا حار پھر اس پر اشکال ہوتا تھا کہ جب یا ابني بصورت ندا ساتھ عتق ثابت نہیں ہوتا تو پھر یا حار کے ساتھ بھی ثابت نہیں ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا کہ یا حار کے ساتھ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ خود عتق اور حریت کے معنی کے لئے موضوع ہے اور اسقاہ رقیۃ کے لئے یہ خود بدرجہ علم ہو چکا ہے۔ لہذا یہاں کوئی استعارہ اور مجاز وغیرہ نہیں ہے۔

فان قيل اگر سوال کیا جائے کہ علم البیان میں مذکور ہے کہ استعارہ مبتدا کی خبریں جاری نہیں ہوتا۔ محوزید اسد تو یہ استعارہ نہیں ہے۔ بلکہ آلہ تشبیہ کے بغیر تشبیہ ہے۔ جسے تشبیہ یلغ کہتے ہیں کیونکہ ایک تو یہ کہ یہ امر مستحیل کا دعویٰ ہے اور دوسرا یہ کہ خبر میں تصدیق و تکذیب دونوں خبر کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں تو خبر جب ان قبیلہ مستحیلات ہو تو اس کی استقامت کے لئے حرف تشبیہ مقدر ماننا پڑے گا تاکہ خبر استحالہ سے نکل کر استقامت کی طرف آجائے لہذا زید اسد کو زید کا لاسد قرار دینا پڑے گا۔ تو یہ تشبیہ ہو جائیگی۔ استعارہ جاری نہیں ہو سکتا۔ لہذا بذا ابني چونکہ اس جیسی کلام ہے۔ اور لفظ ابني خبر مبتدا ہے لہذا یہ استعارہ اور مجاز عن النعت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ تشبیہ ہوگی تقدیریوں ہوگی بذا مثل ابني اور تشبیہ میں عتق نہیں ہو سکتا۔ وانما یكون الاستعارة اور استعارہ وہاں ہو سکتا ہے جہاں مشبہ محذوف ہو اور مشبہ بہ مذکور جیسے رأیت اسدا یرمی تو یہاں مشبہ یعنی رجل شجاع محذوف ہے اور مشبہ بہ لفظ اسد مذکور ہے تو بقرینہ یرمی یہ استعارہ عن الشجاع ہوگا کیونکہ یرمی اسد حقیقی کا کام نہیں ہے بلکہ رجل شجاع کا ہے۔ وان كان هذا مستحیلاً اگرچہ یہ بھی امر مستحیل ہے لیکن یہ استعارہ ہوگا۔ بواسطہ القرینۃ یہ جار مجرور کیونکہ الاستعارہ کے متعلق ہے۔ لکنہ غیو مقصود یعنی اگرچہ اس کا حقیقی معنی مستحیل ہے لیکن یہ مقصود نہیں ہے کیونکہ اس مقام پر مقصود اصلی رویتہ ہے جو کہ مستحیل نہیں ہے۔ فعلى هذا پس اس

بنا پر ہذا بنی جو زید اسد کا مماثل ہے استعارہ نہیں ہوگا۔

اعلم ان الاستعارۃ استعارہ علمائے بیان کے نزدیک یہ ہے کہ ایک شے کے معنی حقیقی کا دوسری شے میں مبالغہ فی التشبیہ کی خاطر دعویٰ کرنا ساتھ یہ کہ مشبہ لفظ معنی محذوف ہو تو اس صورت میں خبر مبتدا کے اندر ان کے نزدیک استعارہ جاری نہیں ہوگا۔ زید اسد ان کے نزدیک استعارہ نہیں ہے بلکہ تشبیہ بلیغ ہے جس کے اندر آلہ تشبیہ ذکر نہیں ہے۔ دلیل وجہ ہے جو پہلے متن میں مذکور ہو چکی ہے۔ فعلی هذا لا یكون هذا بنی استعارۃ بل کیونکہ تشبیہ اور تشبیہ میں غلام آزاد نہیں ہوتا جیسے کہ ہذا مثل بنی تو یہ غلام آزاد نہیں ہوگا تو اس سے معلوم ہوا جو کلام امر مستحیل کے دعویٰ کو قصداً مستلزم ہو وہاں استعارہ جائز نہیں ہے اور یہی بعینہ مدہب صاحبین ہے کہ صحتہ مجاز کے لئے معنی حقیقی کا امکان شرط ہے۔ اگر معنی حقیقی از قبیلہ مستحیلات ہو تو مجاز مراد لین صحیح نہیں ہوگا۔

قلنا هذا فی الاستعارۃ فی اسماء الاجناس یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ ہم جواباً کہتے ہیں کہ علمائے بیان کا یہ قول اس استعارہ میں ہے جو اسماء اجناس جامدہ غیر مشفقہ میں ہو اور اسماء الاجناس کے استعارہ کو استعارہ صلیہ کہا جاتا ہے۔ اور جب یہ اسماء الاجناس بصورتہ خبر مبتدا کے استعمال ہوں تو استعارہ صحیح نہیں ہوگا۔ لافہ یلزم حینئذ کیونکہ استعارہ کی صورت میں قلب حقائق لازم آئیگا جو کہ صحیح نہیں ہے اس لئے استعارہ صحیح نہیں ہوتا لا فی الاستعارۃ فی المشتقات اور علمائے بیان کا قول مذکور استعارہ فی المشتقات کے بارہ میں نہیں اور اس کا نام استعارہ تبعیہ ہے۔ فخونطق الحال والحال ناطقہ یہ بالاتفاق استعارہ ہے کیونکہ ان کے اندر قلب حقائق لازم نہیں آتا اور ہذا بنی اسی قبیلہ سے ہے کیونکہ اس کا معنی ہے ہذا مولود منی و مخلوق من مانی تو یہ مشتق کے حکم میں ہوا لہذا اس کے اندر استعارہ بالاتفاق جاری ہوگا۔ هذا الذی ذکر دھوان زید اسد الخ یعنی جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ان زید اسد استعارہ نہیں کیونکہ خبر مبتدا میں استعارہ واقع نہیں ہوتا یہ اس استعارہ کے ساتھ مخصوص ہے جو اسم جنس میں ہو یعنی جامد میں۔ اما الاستعارۃ فی المشتقات یعنی استعارہ فی المشتقات علمائے بیان کے نزدیک خبر مبتدا میں جاری ہوتا ہے تو جب مبتدا کی خبر از قبیلہ مشتقات ہو تو اس میں استعارہ جاری ہوتا ہے کما یقال الحال ناطقۃ ای دالۃ تولفظ ناطقۃ جو الحال کی خبر ہے تو یہاں لفظ ناطقہ کا استعارہ براہ دالۃ ہے اور یہ استعارہ خبر مبتدا میں ہے۔ البتہ اسم مشتق میں ہے اسماء الاجناس میں نہیں ہے تو اس قسم کا استعارہ خبر مبتدا میں جائز قرار دیتے ہیں ونقولہم ان الاستعارۃ اور انھوں نے جامد و مشتق میں یہ فرق پیش کیا ہے کہ جب خبر مبتدا اسم جنس ہو تو استعارہ قلب حقائق کا مستلزم ہو جاتا ہے جیسے زید اسد میں اگر استعارہ کیا جائے تو یہ مستلزم ہوگا کہ حقیقت زید منقلب ال الاسدیتہ ہو جائے گی۔ اما اذا کان اسماً مشتقاً تو جب خبر مبتدا

اسم مشتق ہو تو یہ قلب حقائق کہ مستلزم نہیں ہوگا۔ جیسے الحال ناطقہ میں ناطقہ کا استعارہ برائے والدہ قلب حقیقہ کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کے اندر ایسی وصف کا اثبات للشیء ہے جو حقیقہ اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ وہلہنا خبر المبتدا اور ہمارے زیر بحث مسئلہ ہذا ابی میں خبر اسم مشتق ہے۔ لان معناه اسی معنی لفظ ابی مولود معنی تو اس میں حسب ضابطہ استعارہ جاری ہو جائے گا۔ جیسے الحال ناطقہ میں ہے۔

واعلم انھم یسمون الاستعارۃ یعنی علماء بیان والے استعارہ فی اسماء الاجناس کا نام استعارہ اصیلہ رکھتے ہیں اور استعارہ فی الافعال و فی الاسماء المشتقۃ کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں کیونکہ اولاً استعارہ مشتق منہ میں واقع ہوتا ہے پھر اس کے تبعاً مشتقات میں واقع ہوتا ہے۔ یجب ان یعلم آپ کو یہ معلوم رہے کہ اسماء الاجناس اور مشتقات کے مابین فرق ہونے کا جو جواب متن میں دیا گیا ہے یہ صرف اس پر مبنی ہے کہ علماء بیان کے زعم مذکور کو تسلیم کر لیا جائے۔ اور ان کے کمزور دلائل میں مناقشہ ترک کر دیا جائے۔ وذلک ان قولہم یعنی جو وہ حضرات کہتے ہیں زید اسدا استعارہ نہیں ہے اور رائیت اسدا یرمی استعارہ ہے۔ لیس بقوی یہ ان کی بات قوی نہیں ہے۔ والفرق الذی ذکر تہ اور جو یہ فرق پیش کیا گیا ہے کہ ان زیداً اسدا امر مستحیل کا قصداً دعویٰ ہے لہذا اس استحالہ سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ اداء تشبیہ مقدر مانا جائے تاکہ تشبیہ ہو کر یہ کلام استحالہ سے خارج ہو کر صحت کی طرف آجائے اور بخلاف رائیت اسدا یرمی کے کہ اس کے اندر اثبات اسدا یرمی زید قصداً نہیں ہے بلکہ مقصود اثبات رقیبہ ہے اور یہ امر مستحیل نہیں ہے لہذا اداء تشبیہ مقدر کرنے کی ضرورت نہیں ہے لہذا یہ استعارہ ہوگا۔ انہ فدی واہ یہ فرق کمزور ہے کیونکہ جو کلام مشتمل علی الحال ہو باطل ہے خواہ قصداً ہو یا نہ ہو۔ اس قصداً اور بغیر قصداً کا فرق صحیح نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ استعارہ با اوقات دعویٰ امر مستحیل پر شامل ہوتا ہے لیکن استعارہ کو غلط نہیں کہا جاتا جیسے رمی اسدا وتکلم بدر میں ثالثاً یہ کہ استعارہ میں کبھی امر محال کا دعویٰ کر لیا جاتا ہے اس کے اندر کچھ اعراض اور اعتبارات لطیف پیش نظر ہوتے ہیں۔ البتہ قرینہ موجود ہوتا ہے جو ثبوت فی الواقع کے ارادہ سے مانع ہوتا ہے۔

وما ذکر بعد ذلک ان فی اسماء الاجناس الخ اور اس کے بعد جو انھوں نے ذکر کیا ہے کہ اسماء اجناس اگر خبر مبتدا ہوں تو ایسی خبر میں استعارہ جاری نہیں ہوگا۔ اور اگر خبر اسماء مشتقہ میں سے ہو تو پھر استعارہ جلدی ہوگا۔ یہ پہلے سے بھی اضعف ہے اور جو انھوں نے فرق پیش کیا ہے کہ اول میں یعنی اسماء اجناس میں استعارہ قلب حقائق کی طرف مفضی ہوگا۔ اور ثانی یعنی مشتقات میں نہیں ہوگا او من من نسیح العنکبوت لان قولہم الحال ناطقہ کیونکہ یہ قول الحال ناطقہ استحالہ میں زید اسدا سے کم نہیں ہے کیونکہ نطق حال ایسے ہی مستحیل ہے جیسے اسدیۃ۔ ان مستحیل ہے خواہ اس کا نام قلب حقائق رکھیں یا نہ رکھیں اس سے استحالہ میں کوئی فرق نہیں آتا اور محققین کے

نزدیک انقلاب حقائق اس کو کہتے ہیں کہ واجب اور ممکن و ممتنع میں کوئی ایک دوسرے کی طرف تبدیل ہو جائے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حال کا ناطق ہونا ممتنع میں سے ہے پھر جب آپ ثبوت بظن برائے حال تسلیم کرتے ہیں تو یہ اس کا امکان ہوا قلب حقائق یعنی امکان الممتنع تو مشتقات میں بھی لازم آتا ہے۔ فما الذی اوجب پھر وہ کپاشی جو واجب قرار دیتی ہے کہ ان احدهما ای الحال ناطقة استعارہ ہے۔ والآخر ای زید اسد استعارہ نہیں ہے وہ کون سا فرق ہے۔ فان قولهم الحال ناطقة پس جب ان کا یہ قول بالاتفاق ہے کہ الحال ناطقة استعارہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ معنی حقیقی کا امکان مجاز کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے۔ جیسے استعارہ کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے کیونکہ استعارہ بھی تو از قسم مجاز ہے۔ وعلی تقدیر تسلیم الغرق اگر مشتقات ما صمرا اجاس کے اندر ان کے فرق کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو بذاتی کے اندر صحت استعارہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گی کیونکہ بذاتی از قبیل مشتقات ہے لہذا اس میں تو بالاتفاق استعارہ صحیح ہونا چاہئے بغیر اس شرط کے کہ معنی حقیقی کا امکان ہو کیونکہ یہ استعارہ مشتقات میں شرط نہیں ہے۔

مسئلۃ قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز بعض شوافع کا قول ہے کہ مجاز میں عموم نہیں ہو سکتا کیونکہ مجاز مبنی بر ضرورت ہے اور اس کی طرف وسعت کلامی کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے اور جو امر بنا بر ضرورت ہو تو وہ بقدر ضرورت ہوتا ہے یعنی جتنا کے ساتھ ضرورت مندرج ہو جائے اور اندفاع ضرورت بعض افراد کے مراد لینے سے بھی ہو جاتی ہے اور جمیع افراد مراد لینے کی ضرورت نہیں ہے قلنا لا ضرورة فی استعمالہ یعنی مشکل کو استعمال مجاز میں کوئی ضرورت مجبوری لاحق نہیں ہوتی لانه يستعمل لاجل الداعی کیونکہ استعمال مجاز کے کچھ دوامی اور غرض ہوتی ہیں باقی من بعدہ جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ پھر مشکل جس مفہوم کو مجاز کے ساتھ پیش کرتا ہے اس کو حقیقہ کے ساتھ بھی پیش کر سکتا تھا۔ لہذا ضرورت اور مجبوری کا قول صحیح نہیں ہے۔ واذا لم تکن الضرورة جب استعمال میں ضرورت نہ ہو تو معنی ضرورت اس وقت لاحق ہوگا کہ جب ایک لفظ استعمال کیا گیا ہے تو واجب ہے کہ اس لفظ کو محمول علی الحقیقہ کیا جائے۔ فاذا لم یکن پس جب حقیقہ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو اب سامع کو ضرورت لاحق ہوگی کہ صحت کلام کی خاطر اس کو مجاز پر محمول کرے تاکہ الغام کلام اور اخلاء اللفظ عن المرام لازم نہ آئے اور یہ ضرورت منافی عموم نہیں ہے۔ بل العوم انما ینبئ بلکہ عموم اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مشکل ایک کلام کو استعمال کرے اور اس کے ساتھ معنی عام کا ارادہ کرے اور اس ارادہ کے لئے کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اسے کوئی ضرورت لاحق نہیں البتہ سامع جب بنا بر ضرورت اس کو مجاز پر محمول کرے گا اور جب کوئی قرینہ دالہ علی العموم موجود ہو اور لفظ بھی محتمل عموم ہو تو اس کو عموم پر محمول کیا جائیگا۔ وهو احد نوعی الکلام یہ مجاز نوعین کلام یعنی حقیقہ و مجاز میں سے ایک نوع ہے بلکہ مجاز میں ایک قسم کا مبالغہ ہوتا ہے جو حقیقہ میں نہیں ہوتا تو جب حقیقہ میں عموم ہو سکتا



ہے تو مجاز جو حقیقتہً جیسا ایک نوع کلام ہے تو اس میں بھی عموم ہونا چاہئے۔ وھو فی کلام اللہ تعالیٰ کثیر یہ مشکلم سے استعمال مجاز میں ضرورۃً اور مجبوری کی نفی کے لئے دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کلام مقدس میں استعمال مجاز بالکثرۃً ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول یرید ان ینقض یرید یہاں حقیقی معنی میں نہیں ہے کیونکہ ارادہ وصف جدا نہیں ہو سکتا اور اسی طرح لما طغی الماء میں طغی اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عجز و ضرورت سے متعالی اور مقدس ہے۔

نظیر قولہ علیہ السلام لا تتبعوا الدھرہم بالدھرہین ولا الصاع بالصاعین تو صاع میں اطلاق محل اور ارادہ حال کے طور پر چونکہ مجازاً طعام مراد ہے لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غیر طعام کو شامل نہیں ہوگا۔ کیونکہ مجاز میں ان کے نزدیک عموم نہیں ہے۔ اور ہمارے نزدیک جو شئی صاع کے ساتھ کیل کی جاتی ہے خواہ مطعوم ہو یا غیر مطعوم یہ سب کو شامل ہوگا۔

مسئلۃ لا یراد من اللفظ الواحد معناه الحقیقی والمجازی معاً الخ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں معاً ایک وقت مراد نہیں ہو سکتے۔ لرحجان المتبوع علی التابع کیونکہ حقیقت متبوع واصل ہے اور مجاز تابع و فرع ہے اور متبوع کو ترجیح علی التابع حاصل ہے لہذا متبوع اور راجع کے ساتھ تابع اور مرجع کا ارادہ کیے کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال ایک لفظ سے ایک معنی مراد ہوگا خواہ حقیقی ہو یا مجازی دونوں مجتمعا مراد نہیں ہو سکتے۔ فلا یستحق معتق المعتق الخ یہ اس مسئلہ کی تفریعات ہیں۔ ایک شخص کا معتق یعنی آزاد کردہ شدہ غلام موجود ہے اور معتق المعتق بھی یعنی آزاد کردہ شدہ کا آزاد کردہ۔ اب ایک شخص نے اسی شخص مذکور کے موال کیلئے وصیت کی تو معتق مستحق ہوگا اور معتق المعتق مستحق نہیں ہوگا کیوں کہ لفظ موالی حقیقتہً ہے موالی اسفل یعنی معتق میں اور معتق المعتق میں مجاز ہے چونکہ لفظ حقیقی معنی میں بدرجہ متبوع واصل ہے لہذا اسی معنی حقیقی پر محمول ہوگا۔ اور معتق المعتق میں مجاز تھا۔ توجہ حقیقتہً مراد ہو چکی ہے تو مجازی معنی مراد نہیں لیا جاسکتا لہذا معتق المعتق مستحق نہیں ہوگا ولایلا علیہ الخمر یہ تفریع ثانی ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول من شرب الخمر فاجلدہ یعنی یہاں خمر کا حقیقی معنی یعنی الماء النبی من العنب اذا اشتد بالاجماع مراد ہے تو اس سے خمر کے علاوہ باقی مسکرات مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ ان پر اطلاق خمر بطور مجاز کے ہے بعلاقۃً مشابہۃً فی مزامرۃ العقل البتہ خمر کے علاوہ باقی مسکرات میں حد بشرط السكر جاری ہوگی جس کے لئے دلیل اجماع ہے اور حقیقی خمر میں سکر وغیرہ کی کوئی شرط نہیں ہے ہر صورت میں اس حدیث مذکور کی رو سے حد قائم ہوگی۔ ولا المس بالید بقولہ تعالیٰ اولہ مستم النساء یعنی اس قول میں لا مستم کا مجازی معنی یعنی جماع مراد بالا جماع ہو چکا ہے اب حقیقی معنی یعنی لمس بالید مراد نہیں ہو سکتا ورنہ توجع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتیگی جو کہ صحیح نہیں ہے۔ یہ تفریعات ثلثہ ہیں تفریع اول اور ثانی میں

حقیقۃ مراد ہو چکی ہے لہذا مجاز مراد نہیں ہو سکتا پہلی تفریح میں تحقق حقیقت فی نسبتہ اوصی الی موالیہ میں ہے اور ثانی میں تحقق حقیقت فی المفرد ہے یعنی فی الخمر اور ثالث میں مجاز متحقق ہے لہذا حقیقت مراد نہیں ہو سکتی۔

دکذا اذا اوصی لاولاد فلاں اسی طرح جب کوئی شخص اولاد فلاں کے لئے وصیت کرتا ہے تو وصیت ابناء فلاں کے لئے جاری ہوگی اور فلاں کے ابناء الابناء کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ حقیقی معنی یعنی ابناء فلاں جب مراد ہے تو مجاز یعنی ابناء الابناء مراد نہیں ہو سکتے۔ اما دخول بنی البنین فی الامان الخ یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ جب غیر مسلم لوگ کہتے ہیں آمنونا علی ابنائنا تو اس میں احناف کہتے ہیں کہ امان میں ابناء کے ساتھ ابناء الابناء بھی داخل ہو جائیں گے تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے تو اس کا ایک جواب تو یہ دیا کہ فی ہذہ المسئلۃ روایات ان ایک روایت یہی ہے کہ ابناء الابناء داخل فی الامان نہیں ہوں گے پھر تو کوئی اشکال نہیں ہے البتہ دوسری روایت ہے کہ داخل ہو جائیں گے اس پر اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ حقن الدماء کا ہے اور حقن الدماء ادنیٰ سے شبہ کی بنیاد پر ثابت ہو جاتا ہے چونکہ یہاں بھی شبہ قائم ہے کہ ابناء کا لفظ جمیع فروع پر بھی اطلاق ہوتا ہے جیسے بنی آدم و بنی ہاشم میں تو اس شبہ کی بنیاد پر جمیع فروع شامل ہو جائیں گے۔ دلا جمع بینہما ۱۱

یہ چند مسائل ہیں جن کے متعلق گمان ہوتا تھا کہ ان کے اندر جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔ ان کا ذکر کر کے ان کا جواب دینا چاہتا ہے اولہا پہلا مسئلہ یہ ہے اذ احلف لایضع قدمہ فی دار فلاں تو اگر حافیا یعنی ننگے پاؤں داخل ہو اور متعلد جوتا پہننے ہوئے اور اکبا یا سواری پر تو حائث ہو جائے گا۔ والدخول حافیاً معناه الحقیقی یعنی پاؤں ننگے داخل ہونا یہ اس کا حقیقی مفہوم ہے اور باقی مجاز تو یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے تو جواب دیا لا جمع کہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ یہ از باب عموم المجاز ہے یعنی اس سے عام معنی مجازی مراد ہے جس کے اندر حقیقۃ بھی داخل ہو جاتی ہے۔ وانما حملنا علی المعنی المجازی یعنی مجازی معنی پر اس لئے محمول کیا گیا ہے کہ حقیقی معنی مجبور ہو چکا ہے حقیقۃ اس کی یہ ہے کہ ان بنائہ اسی یضطبع اور دونوں قدم دار میں داخل کر دے اور باقی جسم خارج از دار رہے یہ حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ مجبور ہے تو عرف میں لفظ لایضع قدمہ عبارت ہو چکا ہے لایدخل الدار کی اور دخول ایک عمومی معنی ہے خواہ حافیاً ہو یا متعلداً اور اکبا۔ دکان امن باب عموم المجاز اسی طرح عموم المجاز میں سے ہے قولہ لایدخل فی دار فلاں یہاں نسیۃ السکنی یعنی جب ایک شخص حلف اٹھاتا ہے کہ میں فلاں شخص کی دار میں داخل نہیں ہوں گا۔ اب دار فلاں کا حقیقی معنی یہ ہے کہ دار اس کی مملوک ہو لیکن اس صورت مسئلہ میں خواہ اس کی دار مملوک میں داخل ہو یا عاریتہ واجلہ والی دار ہو جس میں داخل ہو حائث ہو جائیگا تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ دار فلاں سے مراد نسبتہ سکنی ہے کیونکہ ذات دار کے ساتھ عداوت نہیں ہوتی بلکہ ساکنین کی وجہ سے ہوتی ہے تو مراد یہ ہوگی کہ جو دار اس شخص کی طرف

منسوب بلحاظ سکنی کے ہے یہ عموم المجاز مراد ہوگا اور یہ نسبت سکنی اما حقیقۃً یعنی اس کے اندر بالفعل سکونت اختیار کئے ہوئے ہے۔ واما دلالت اس دلالت کو واضح کرتے ہوئے کہا حتی لو كانت حتی کہ اگر دار ملک فلاں میں ہے لیکن وہ اس میں ساکن نہیں ہے چونکہ اس کو ممکن علی السکونت حاصل ہے لہذا اس دار میں بھی داخل ہونے سے حائث ہو جائے گا۔ وہی یہ نسبت سکنی نعم ای تشمل الملك والجارۃ والعاریتہ یہ نسبت ان تمام کو شامل ہوگی بطور عموم المجاز کے لان نسبة الملك حقيقة وغير ما مجازا یعنی یوں مراد نہیں ہے کہ نسبت بطور ملک کے حقیقت ہونے کے لحاظ سے اور بطور اجارہ و عاریتہ کے بلحاظ مجاز ہونے کے مراد ہے تاکہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے۔ بلکہ یہاں عموم المجاز ہے جو ان تمام کو شامل ہے۔ ولذا بالحنث عطف علی قولہ بالحنث فی قولہ ولا جمع بینہما اذا قدم نھالاً اولیاً فی امراتہ کذا الخ صورة المسئلة صورة مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنی بیوی کو کہتا ہے "انت طالق یوم یقدم زید" تو زید خواہ بوقت نہار آئے یا بوقت لیل تو یہ قائل حائث ہو جائے گا اس کی بیوی مطلق ہو جائے گی۔ حالانکہ لفظ یوم معنی نہار میں حقیقۃً ہے اور لیل میں مجاز فیلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز تو اس کا جواب دیا کہ لفظ یوم نہار کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے اور مطلق وقت کے لئے بھی جیسے اللہ تعالیٰ کے قول ومن یولم یومئذ دبرہ اور اس آیت یومئذ سے مراد مطلق وقت ہے لانہ یدکر یہ ولذا بالحنث کی دلیل ہے اور ضمیر لانہ میں راجع الی الیوم ہے اور آیت میں یوم سے مراد وقت ہے۔ کثیرا ما یراد بہ الوقت مجازاً الخ یعنی بسا اوقات یوم سے مراد مطلق وقت بطور مجاز کے لیا جاتا ہے۔ فاحتیجنا تو پس ہم محتاج ہیں کہ کوئی ضابطہ ہونا چاہئے جس کے ساتھ معلوم ہو سکے کہ کس مقام میں لفظ یوم بمعنی وقت ہے اور کہاں بمعنی نہار کے۔ ہے والضابط هو قولہ فاذا تعلق بفعل ممتد الخ جب لفظ یوم کا تعلق فعل ممتد کے ساتھ ہو تو لفظ یوم سے مراد نہار ہوگی اگر اس کا تعلق فعل غیر ممتد سے ہو تو فلولوقت تو یوم برائے وقت مطلق ہوگا۔ یہ واضح رہے کہ فعل سے مراد وہ فعل ہے جس کے ساتھ تعلق یوم بحیث طرف کے ہے یعنی یوم جس فعل کے لئے ظرف ہوگا وہی فعل مراد ہے۔ اور فعل سے مراد وہ فعل نہیں ہے جو لفظ یوم کا مضاف الیہ ہے۔ لان الفعل یہ دلیل ضابطہ ہے کہ فعل جب ظرف زمان کی طرف بغیر لفظ فی کے منسوب ہو تو یہ مقتضی ہوتا ہے کہ ظرف زمان اس کے لئے معیار ہو اور معیار سے مراد وہ ظرف جو مظروف سے بچ نہ جائے بلکہ پوری ہو جائے نہ زائد نہ کم جیسے یوم برائے صوم فان امتد الفعل اگر فعل ممتد ہوگا تو معیار بھی ممتد ہونا چاہئے۔ تو اس وقت یوم سے مراد نہار ہوگی جو کہ ممتد ہے وان لم یمتد اسی الفعل کو وقوع الطلاق کہنا جیسے انت طالق یوم یقدم فلان میں لفظ یوم وقوع طلاق کے لئے ظرف ہے جب فعل غیر ممتد ہو تو لا یمتد بہ العیار تو اس وقت میں معیار کے ممتد ہونے کی ضرورت نہیں ہے فیلادبہ الان واس وقت میں یوم سے مراد مطلق آن ہوگا۔ اذ لا یمکن اسراۃ الخ جب یوم سے مراد نہار نہ ہو سکا تو اس وقت

مطلق آن مراد ہوگی اور اس کا کوئی اعتبار نہیں کہ یہ آن جز من النہار ہو بلکہ عام مراد ہوگی۔ خواہ جز من النہار ہو یا من اللیل کقولہ تعالیٰ ومن یولہم۔ یومئذ دبرہ تو یوم زحرف میں ٹولی دبر خواہ نہار میں ہو یا لیل میں مطلقاً ممنوع ہے۔ ولان العلاقة موجودة یعنی مطلق آن اور یوم کے معنی حقیقی میں علاقہ موجود ہے اس لئے یوم سے مراد مطلق آن ہوگی اور علاقہ یہ ہے کہ مطلق آن جز ہے اُن یومی کی کیونکہ یوم مخصوص کی اُن مقید ہے اور مطلق جز مقید ہوتا ہے اور ان یومی جز من الیوم ہے تو اُن مطلق جز من الیوم ہوگی کیونکہ جزاء الجزاء جزء۔

ولا بالحنث عطف علی قولہ بالحنث الذی سبق باکل الحنطة الخ اگر ایک شخص حلف اٹھاتا کہ دیا اکل من هذه الحنطة تو صاحبین کے نزدیک خود حنطہ کے دانے چبلے یا اس میں سے حاصل شدہ جز کھائے حانث ہو جائے گا تو اکل حنطہ کا اطلاق حقیقی دانے چبانے پر ہے اور اس سے حاصل شدہ شئی کو کھانا یہ مجازی معنی ہے تو اس مسئلہ میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتی ہے تو اس کا جواب دیا بالحنث یعنی اس حنث کے ساتھ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتی لانہ یراد باطنھا عادیۃ یعنی باعتبار عادیۃ الناس کے باطن حنطہ مراد ہوتا ہے اور یہ عموم المجاز ہے اسی بنا پر حانث ہوتا ہے جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے۔ ولایرد قول ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ یہ بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا الزام ہے اور اس کا جواب ہے فیمن قال الخ جب ایک شخص کہتا ہے للہ علی صوم رجب ونوی بہ الیمین تو یہ طرفین کے حسب قول انہ نذر دیمین کہ یہ نذر نذر بھی ہے اور یمین بھی اصل اس مسئلہ میں مختلف صورتیں ہیں جو کہ مذکور فی التلویح ہیں ایک صورت یہی ہے جو مذکور فی الکتاب ہے یعنی اس کام سے قائل کا ارادہ صرف یمین کا ہے تو لہام ابی یوسف کے نزدیک یہ صرف یمین ہے اور طرفین کے نزدیک یہ نذر بھی اور یمین بھی حتیٰ ولو لم یمین اگر وہ شخص رجب میں صوم نہیں رکھتا تو بحیثیت نذر کے وفا بالنذر اور عند الفوات صرف کفارہ لازم ہوتا ہے چونکہ اس نے صوم رجب ادا نہیں کئے تو نذر کی وجہ سے قضا لازم ہوگی۔ اور یمین کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک صرف کفارہ لازم ہوگا جو مقتضائے یمین ہے اور قضا لازم نہیں ہوگی جو مقتضائے نذر ہے فہذا ثمرۃ الخلاف وانما کان نذراً جب یہ نذر اور یمین ہوتی تو یکون جمعا بین الحقیقۃ والمجاز کیونکہ یہ لفظ نذر میں حقیقت ہے اور یمین میں مجاز لانہ نذر بصیغۃ یہ لایرد کی دلیل ہے اور جواب الزام ہے۔ خلاصہ جواب یہ کہ یہ اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب اور مقتضائے کے لحاظ سے یمین ہے۔ ثمر اثبت انہ یمین بموجہ الخ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ایجاب مباح یعنی مباح چیز کو اپنے اوپر واجب کرنا جیسے یہاں صوم رجب کو اپنے اوپر واجب کیا ہے۔ یوجب تحریم ضدہ یہ موجب ہوتا ہے اس مباح کی ضد کی تحریم کا جیسے اسی مقام پر ترک صوم موجب حرام ہو جائے گا۔ وتحریم الحلال یمین اور حلال کو اپنے اوپر حرام کرنا یمین ہوتا ہے تو چونکہ اس شخص کے لئے ایام رجب میں صوم نہ

رکھنا اور طعام کا کھانا پینا حلال تھا تو اس نذر کے ساتھ اس نے ان اشیاء کو اپنے اوپر حرام کر دیا تو یہ یحییٰ ہو جائے گی جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر شہد کو حرام کیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق فرمایا قد فرض اللہ لکم تحلۃ ایما نکم تو اس تحریم کو یحییٰ قرار دیا۔

کما ان شراء القریب صیغۃ تو اشتراط ہے۔ لیکن اپنے موجب کے لحاظ سے تحریر ہے یعنی وہ قریبی رشتہ دار ذی رحم محرم اشتراط سے آزاد ہو جائے گا۔ فالماصل حاصل جواب یہ ہے کہ یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ یہ الفاظ اپنے صیغہ کے لحاظ سے موضوع للنذر ہیں اور اس کلام کا موجب یعنی لازم متاخر یحییٰ ہے یعنی نذر اس کا وضعی معنی ہے اور یحییٰ التزامی معنی ہے اور دلالت لفظ علی لازم بطور التزام کے یہ مجاز نہیں ہوتا۔ جیسے لفظ اسد جب اس سے مراد ہیکل مخصوص یعنی حیوان مفترس مراد ہو تو شجاعت جو اس کا لازم ہے اس پر دال بطریق التزام ہوگا اور یہ مجاز نہیں ہے کیونکہ مجاز ایسے لفظ کو کہتے ہیں کہ اس سے مراد موضوع لہ کا لازم ہو اور خود موضوع لہ مراد نہ ہو یہاں ایسے نہیں ہے۔ لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئے گی۔ دھننا وقع فی خاطر کی اشکال اس مقام پر میرے دل میں یہ اشکال وارد ہوا انہ ان کان هذا ای الیمین موجبہ ای موجب ہذا الکلام یكون یحییٰ تو اس کو یحییٰ ہو جانا چاہئے وان لم یبنو اگرچہ وہ نیت یحییٰ نہ بھی کرے کیونکہ کلام کا موجب بلا نیت ثابت ہو جاتا ہے کما اذا اشتتری القریب جیسے اپنے قریبی کو خرید کیا تو اس کا موجب یعنی عتق ثابت ہو جائے گا اگرچہ اس کی نیت ہی نہ کرے تو حالانکہ یہاں ایسے نہیں ہے بلکہ یحییٰ نیتہ وارادہ کے ساتھ حاصل ہوتی ہے وان لم یکن موجبہ الخ اگر یحییٰ اس کلام کا موجب نہیں ہے تو پھر جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتی ہے۔ یمكن ان یقال فی جواب هذا الاشکال یہ اصل اشکال کا جواب ہے۔ یہ اشکال خاطر کی کا جواب نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز باعتبار ارادہ کے نہیں ہے۔ لانه نوى الیمین کیونکہ اس نے یحییٰ کی نیت کی ہے اور نذر کی تو نہیں کی لہذا ارادہ و نیت میں جمع نہ ہوئی لکنہ یثبت النذر بصیغۃ لیکن نذر اس کے صیغہ کے ساتھ ثابت ہے جو محتاج الی الارادہ والنیت نہیں ہے لہذا یہ بلا ارادہ ثابت ہو جائے گی والیمین بارادۃ اور یحییٰ ارادہ کے ساتھ ثابت ہوگی لان الکلام موضوع للنذر کیونکہ اس کلام کی وضع ہی نذر کے لئے ہے وهو انشاء اور یہ انشاء نذر ہے۔ فیتثبت الموضوع لہ الخ اور اس کا موضوع لہ جو کہ حقیقی معنی ہے وہ ثابت ہو جائے گا وان لم یبنو اگرچہ نیتہ وارادہ نہ کرے کیونکہ موضوع لہ معنی محتاج الی النیتہ نہیں ہوتا اور یحییٰ نیتہ وارادہ کے ساتھ ثابت ہوئی تو جمع فی الارادہ لازم نہیں آئے گی۔ حقیقۃ هذا الجواب یعنی اس جواب کے اندر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ یحییٰ اس کلام کا مجازی معنی ہے۔ پہلے جواب میں اسے موجب اور مدلول التزامی قرار دیا گیا تھا لکن فی الانشاء لیکن کلام انشاء میں ممکن ہوتا

ہے کہ کلام کا حقیقی معنی بھی ثابت ہو اور مجازی بھی فالْحَقِیْقِی حَقِیْقِی معنی محض صیغہ سے ثابت ہوگا۔ خواہ ارادہ کرے یا نہ کرے اور مجازی اس وقت ثابت ہوگا جب ارادہ کرے گا۔ فهذه المسئلة تنقسم اقساماً یہ مسئلہ چند اقسام پر منقسم ہے فالله ينوشئاً یعنی نہ نیت نذر ہو اور نہ یمین ادنوی النذر فقط صرف نذر کی نیت کرے اور یمین کی نیت نہ کرے ادنوی النذر مع نفی الیمین نذر کی نیت کرے اور ساتھ یمین کی نفی بھی کرے ان تینوں صورتوں میں صرف نذر ہوگی۔ عملاً بالصیغۃ تاکہ اس کے صیغہ پر عمل ہو جائے کیونکہ یہ صیغہ موضوع برائے نذر ہے وان لواءاً یعنی نذر اور یمین دونوں کی نیت کرے ادنوی الیمین فقط صرف یمین کی نیت کرے فنزیر الیمین یعنی ان دونوں صورتوں میں نذر بھی ہوگی اور یمین بھی اما النذر بالصیغۃ نذر تو اس صیغہ کے ساتھ ثابت ہو جائیگی۔ ارادہ و نیت کو اس میں کوئی تاثر و دخل نہیں ہے اور یمین ارادہ و نیت کے ساتھ ثابت ہوگی وان نوى الیمین مع نفی النذر اگر یمین کی نیت کرے اور ساتھ ساتھ نذر کی بھی نفی کرے تو اس صورت میں بھی یمین فقط۔

وهذا الذی اور دقتہ اشکال الخ خلاصہ اشکال یہ کہ اس آخری صورت میں جب نیت کرتا ہے کہ انه یمین ولیس بنذر یعنی یمین کی نیت اور نذر کی نفی کرتا ہے تو نذر ثابت ہو جانی چاہئے کیونکہ اس کا ثبوت علی سبیل الحقیقۃ بالصیغہ ہے اور مفہوم صیغہ تو ثابت ہوگا۔ اگرچہ وہ بعد میں اس کی نفی کرے تو معتبر نہیں فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجانہ ونفی حقیقۃ یصدق دیانۃ یعنی جب اس نے مجانہ کا ارادہ کیا اور حقیقۃ کی نفی کی تو صرف دیانۃ اس کی تصدیق کی جاسکتی ہے تو یہ شخص فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ صادق شمار کیا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں قضا کو کوئی دخل نہیں ہے کہ قاضی اس کو نفی میں صادق نہ قرار دے اور قضاۃ اس پر نذر لازم کر دے کیونکہ یہ معاملہ متعلقہ بالقضا نہیں ہے۔ بخلاف طلاق و عتاق کے کہ اگر وہ کہے کہ معنی مجازی کا ارادہ کیا تھا اور حقیقی معنی طلاق اور عتاق کی میں نے نفی کی تھی تو لا یصدق فی القضا کیونکہ یہ حکم فیما بین العباد کا ہے۔ قضا قاضی ایسے معاملات میں اصل کا درجہ رکھتی ہے۔ مسئله لا بد للمجاہن قرینۃ تمنع الخ مجاز کے لئے ضروری ہے کہ قرینہ موجود ہو جو ارادہ حقیقۃ سے مانع ہو۔ پھر یہ خواہ عقلاً ہو یا حلاً یا عادیۃ یعنی عرفاً یا شرعاً ہو وہی اما خارجۃ الخ یا تو وہ قرینہ ایسا ہوگا جو متکلم اور کلام سے خارج ہوگا۔

كدلالة الحال جیسے یمین فور میں دلالت حال قرینہ ہوتا ہے جیسے عورت دروازہ پر نکلنے کے لئے تیار کھڑی ہے فاوند عرش میں آکر کہتا ہے ان خرجت فانت طالق تو یہاں مطلق خروج مراد نہیں ہوگا بلکہ صرف یہی خروج مراد ہوگا جس کے لئے وہ تیار تھی اس کے بعد اگر خروج کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

او معنی من المتکلم یعنی ایک معنی جو متکلم میں ہے وہ قرینہ مانعہ از حقیقت ہوگا۔ بقولہ تعالیٰ واستغفر

من استطعت یہ ابلیس کو خطاب ہے اسی جرگہ بوسوستک و دعائیک الی الشر من استطعت اور یہاں توینہ موجود ہے جو مانع ہے اس سے کہ اس امر کے ساتھ حقیقتہ طلب اور ایجاب مراد ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکمت اس کی صفت ہے لایا امر بالمعصیۃ معصیت کا حکم نہیں دے گا۔ اولفظ خارج عن هذا الکلام یا قرینہ ایک لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا کقولہ تعالیٰ فمن شاک فلیومن ومن شاک فلیکفر تو اس کا حقیقی مفہوم تو تخییر ہے لیکن بعد والا حصہ انا اعتدنا یہ اس کو معنی تخییر سے خارج کر رہا ہے یہ برائے توجہ و انکار ہے دیکھو مطلق امرائی یہ توکیل ہے باعتبار حقیقت کے لیکن ان کتب رجلا نے اس کو توکیل سے خارج کر دیا بلکہ یہ تہدید ہے۔ اوغیر خارج یعنی وہ قرینہ خارج از کلام نہیں ہوگا۔ فاما ان یکون بعض الافراد اولیٰ یعنی بعض افراد کے اندر اولوبتہ موجود ہے اور بعض کے اندر نقص جیسے مملوک سے مکاتب خارج ہوگا کیونکہ اس کے اندر معنی مملوکیۃ ناقص ہے۔ توجہ رقیق کامل ہے وہی مراد ہوگا۔ اولمیکن یا بعض افراد میں اولوبتہ نہیں۔

نحو الاعمال بالنیات و رفع عن امتی الخطاء والنسیان اعمال کا لفظ چونکہ فعل جوارح پر اطلاق ہوتا ہے اور فعل الجوارح کا عین توینہ کے ساتھ نہیں بلکہ بلا ارادہ بھی افعال جوارح ہوتے ہیں اسی طرح عین خطا اور نسیان مرتفع نہیں بلکہ انسان خطا اور نسیان میں مبتلا رہتا ہے تو معلوم ہوا کہ ان احادیث کے اندر مراد حکم ہے۔ وجود اعمال اور وجود خطا مراد نہیں ہے۔

الحکم و ہونوعان حکم دو قسم ہے اول ثواب اور ماثم یعنی مامورات پر ثواب اور منہیات کے ارتکاب پر ماثم و گناہ دوسرا ہے۔ الجواز والفساد الاول بناء علی صدق عزیمتہ اور پہلے قسم کی مدار صدق عزیمتہ اور خلوص نیت پر ہے اور دوسرے قسم کی بناء ارکان و شرائط پر ہے۔ فان من تو صلا بماء نجس جاحلاً لا علمی میں نجس پانی کے ساتھ وضو کر لیتا ہے اور نماز ادا کرتا ہے اور یہ سب کچھ خلوص نیت اور صدق عزیمتہ کے ساتھ کیا تو اس نماز کو جائز تو نہیں کہا جائیگا کیونکہ شرط طہارۃ مفقود ہے لیکن خلوص نیت اور صدق عزیمتہ کی بنا پر ثواب ملیگا۔ لما اختلفت الحکمان جب یہ دونوں حکم آپس میں مختلف النوع ہیں صار الاسم اب یہ اسم حکم بعد از مجاز ہونے کے مشترک بین القسمین ہو جائے گا۔ فلا یعمد اب اس کے اندر عموم نہیں ہوگا۔ اما عندنا ہمارے نزدیک اس لئے کہ مشترک میں عموم نہیں ہو کرتا۔ و اما عندہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس لئے کہ یہ مجاز ہے۔ اور لا عموم فی المجاز عندہ فاذا ثبت احدهما جب ایک نوع یعنی نوع اول من الحکم وہی ثواب بالاتفاق ثابت ہو چکا ہے۔ لا یشک الاختراب دوسرا نوع ثابت نہیں ہو سکتا یعنی جواز وغیرہ مراد نہیں ہو سکتا۔ دیکھو لا یاکل من هذه النخلت ولا یاکل من هذا الدقیق

ولای شرب من هذا البیر ان کی حقیقت تو یہ ہے کہ کھجور کے تنے کو کھائے یہ مجبورِ حسادِ عادۃ ہے اور خود  
آکامنہ میں پھلنے اور خود منہ و زبان کے ساتھ بغیر کسی آلہ کے بیر سے پانی پیئے یہ سب عادۃ متروک  
ہیں اس لئے یہاں مجاز مراد ہوگا یعنی کھجور کا پھل کھانا آئے سے پکی ہوئی روٹی وغیرہ کھانا اور بیر سے  
ہاتھوں کے ساتھ یا کسی برتن کے ساتھ پینا مراد ہوگا۔ جب مجاز مراد ہو چکا تو اب حقیقت مراد نہیں ہو سکتی۔  
حتیٰ اذا استنف یعنی آئے کو پھانکنا ہے۔ ذکر ع یعنی کنویں سے خود منہ لگا کر پیتا ہے تو حانث نہیں ہوگا۔  
و نخلو یضع قدمہ میں حقیقی مفہوم یعنی دار سے باہر لیٹ کر قدم لمبے کر کے دار میں داخل کرے یہ حقیقۃ عادۃ  
مجبور ہے لہذا یہ مجاز از دخول ہوگا کیف ما کان و کلا سماء النقولہ اور جیسے اسماء منقولہ ہیں کہ ان کا حقیقی  
معنی عرفاً متروک ہو چکا ہے جیسے دابۃ کا حقیقی مفہوم ما یدب علی الارض متروک ہو چکا ہے اور عرفاً اس کی  
استعمال مخصوص طور پر فرس میں ہو چکی ہے تو یہی مجاز لغوی مراد ہے گا اور حقیقۃ لغویہ مراد نہیں۔ اسی طرح  
منقولات شرعیہ اور اصطلاحیہ کہ ان کے اندر حقیقۃ لغویہ متروک ہو چکی ہے۔ ونحو التوکیل بالخصوصۃ اس کا حقیقی  
مفہوم تو خصوصۃ و جھگڑا کرنا ہے حق و ناحق کو نہیں دیکھنا اور اس قسم کی خصوصۃ شرعاً مجبور ہے فانه بصرف  
الی مطلق الجواب یعنی مطلق جواب مراد ہوگا۔ خواہ بالا قرار ہو یا بالانکار جیسے حق نظر آئے لان معناها الحقیقی  
یعنی حق ہو یا باطل جھگڑنا ہی جھگڑنا یہ شرعاً مجبور اور ممنوع ہے اور مجبور شرع بمنزلہ مجبور عادی کے ہوتا ہے  
لہذا حقیقی مفہوم مراد نہیں ہوگا۔ فیتناول الاقدار والانکار یعنی خواہ وکیل اقرار علی الموکل کرے یا انکار دونوں  
کو یہ توکیل شامل ہوگی یہ مقصد نہیں ہے کہ صرف انکار پر اصرار کرے کیونکہ یہ شرعاً ممنوع ہے جب کہ یہ  
جھوٹ پر مشتمل ہو۔ اعلمان القرینۃ قرینہ مختلف اقام پر ہے جتنے امثلہ ما قبل میں مذکور ہیں حاصل تقسیم  
یہ ہے کہ قرینہ یا تو خارج از متکلم اور خارج از کلام ہوگا۔ یعنی وہ جنس کلام سے نہیں ہوگا۔ ای لا تکنون اس کی  
تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ وہ معنی فی المتکلم نہ ہو یعنی صفت قائمہ بالمتکلم نہ ہو اور جنس کلام سے نہ ہو یہ  
مراد ہے خارج از متکلم و از کلام ہونے کی۔ او تکنون یا معنی فی المتکلم ہوگا یعنی صفت قائمہ بالمتکلم جیسے ذات  
حکیم کے ساتھ قیام و صفت حکمت ہے او تکنون من جنس الکلام یا جنس کلام سے ہوگا۔ ثم هذه القرینۃ  
پھر یہ قرینہ جو جنس کلام سے ہوگا یا تو لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا جو مشتمل علی المجاز ہے بل یکن  
فی کلام آخر بلکہ دوسری کلام کا حصہ ہوگا اور یہی لفظ خارج قرینہ ہوگا جو دال ہوگا کہ ارادۃ حقیقۃ نہیں ہے  
اور غیر خارج عن هذا الکلام یا اس کلام سے خارج نہیں بلکہ وہ قرینہ لفظی خود اس کلام کا عین ہوگا اور وہی منہ  
یا اس کلام کا حصہ اور جز ہوگا جو عدم ارادۃ حقیقۃ پر دال ہوگا ثم هذا القسم علی نوعین یعنی یہ قرینہ جو خارج از  
کلام نہیں ہے یہ دو قسم پر ہے امان یکنون بعض الافراد اولیٰ یا تو بعض افراد اولیٰ بالصدق ہیں من البعض الآخر



جیسے ہم نے تخصیص کہ مسئلہ میں ذکر کیا ہے کہ ان المخصص کہ مخصص کبھی یہ ہوتا ہے کہ بعض افراد صدق لفظ میں اولیٰ من البعض ہوتے ہیں مثلاً بعض افراد ناقص فی الصدق ہیں اور بعض افراد زائد فی الصدق ہیں۔ فانما قال کل مملوکی حر تو یہ مکاتب کو شامل نہیں ہوگا حالانکہ مکاتب حقیقہً مملوک ہے۔ فیکون هذا اللفظ توہین یہ لفظ بحیث متصور علی البعض ہونے کے مجاز ہوگا یعنی غیر مکاتب کو شامل رہیگا۔ اولیٰ من بعض الافراد اولیٰ یہ جیسے انہم الاعمال بالنیات میں تھا۔ فانحصرت القرینۃ فی ہذہ الاقسام الثمانیۃ۔

فان قد جعل فی فصل التخصیص حاصل سوال یہ کہ فصل تخصیص میں بعض افراد کا اولیٰ من البعض ہونا مخصص غیر کلامی کا قسم بنایا گیا ہے۔ دھننا اور اس مقام پر اسے قرینہ لفظیہ کا قسم بنایا گیا ہے یعنی یہ قرینہ کلامی ہوا۔ خدا الفرق بینہما ای بین المخصص والقرینۃ قلنا یہ جواب ہے حاصل یہ کہ مخصص کلامی سے مراد یہ ہے کہ کلام صریح طور پر بعض افراد میں ایسے حکم کو واجب کرے جو اس حکم کے مناقض ہو جس کو عام نے واجب کیا تھا اور ہر مخصص جو ایسا نہ ہو یعنی صریح نہ ہو وہ مخصص کلامی نہیں ہوتا۔ اب بعض افراد کا اولیٰ ہونا یہ اس تفسیر کے ساتھ مخصص غیر کلامی ہوگا۔ دھننا اور اس مقام پر قرینہ لفظیہ سے مراد یہ ہے کہ لفظ سے سمجھ میں آئے جس طریقہ پر بھی ہو کہ حقیقہً یہاں مراد نہیں ہے اس کو ہم قرینہ لفظیہ کہتے ہیں۔ دخی کل مملوک فی حر تو لفظ مملوک سے سمجھ آتا ہے کہ یہ مکاتب کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتب میں ملکیت ناقص ہے۔ جئنا الی الامثلہ المذکورۃ متن میں ہر قسم قرینہ کی مثال اس کے بعد ذکر کر دی ہے لیکن ہم نے یہ ذکر نہیں کیا تھا کہ قرینہ مانعہ عن ارادۃ الحقیقۃ عقلاً ہے یا حیایا عادیۃ وشرعاً فنبین حملنا هذا المعنی اور یہی اس مقام پر بیان کرتے ہیں فلیبین الغور یعنی یبین فور میں کہ جب عورت ارادہ خروج کا کرتی ہے اور غا وندا سے کہتا ہے ان خرجت فانت طالق تو اس کو فور پر محمول کریں گے یعنی اس کہنے کے بعد اگر فوراً اور بلا تاخیر خروج کرے تو مطلقہ ہوگی ورنہ تو نہیں۔ اور یہاں جو قرینہ مانعہ عن ارادۃ الحقیقۃ ہے وہ عرف عام ہے کہ یہی خروج مخصوص مراد ہے۔ حقیقی مفہوم یعنی خروج مطلق مراد نہیں ہے۔ دخی قوله تعالیٰ واستغفر من استطعت فی قرینہ جو ارادہ حقیقت سے مانع ہے وہ عقلاً ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول من شاء فلیومن میں قرینہ عقلیہ کیونکہ اس کا حقیقی مفہوم یعنی تخییر اور ادھر انا اعتمدنا للظالمین نارا سے جو عذاب مستفاد ہوتا ہے۔ ان کا اجتماع عقلاً متنع ہے تو معلوم ہوا کہ تخییر مراد نہیں ہے ورنہ تو عذاب کی وعید لاحق نہ ہوتی۔ دخی قوله طلق امرأتی ان کنت رجلاً الحقیقۃ یعنی التوکیل متنع عرفاً یعنی عرف عام اس سے توکیل نہیں سمجھتا بلکہ دھکی سمجھتا ہے۔ دخی قوله علیہ السلام الاعمال بالنیات میں قرینہ عقلیہ ہے کہ حقیقۃً یعنی وجود الاعمال مراد نہیں ہے بلکہ ثواب الاعمال مراد ہے اور لایاکل من ہذہ النخلۃ والدقیق میں قرینہ حسید اور لایشرب من ہذا البیر میں حسنی اور عرفی قرینہ موجود ہے لایضع قدمی میں عرفی قرینہ اور اسماء منقولہ

کہیں عرف عام جیسے لفظ راسبہ یا عرف خاص یعنی اصطلاح مخصوص جیسے صلوٰۃ وغیرہ میں اور توکیل بالخصوصہ میں قرینہ شرعیہ موجود ہے کہ مطلق خصوصہ ممنوع ہے صرف خصوصہ بالحق جائز ہے۔ فان قيل لانسلم ان المعنى الحقيقى ممتنع في قوله ان لا ياكل من هذه الخلقة يعنى اس كلام میں ہم قرینہ حسی مانع از ارادة الحقيقة ہم تسلیم کیا کرتے کیونکہ مخلوق علیہ عدم اکل الخلقة ہے اور عدم اکل تو حرام ممتنع نہیں بلکہ عدم اکل تو صحیح ہے البتہ اس کا اکل ممنوع ہے نہ کہ عدم اکل قلنا الیہین یعنی یحییٰ جس وقت نفی پر داخل ہو تو وہ منع کرتی ہے عمالم یکن ممنوعاً فوجب الیہین تو موجب یحییٰ یہ ہوتا ہے کہ وہ شے صرف یحییٰ کی وجہ سے ممنوع ہے اور جو شے ماکول حادۃ عادۃ نہیں ہے وہ ممنوع بالیہین نہیں ہوتی۔ لہذا اب منع عن الاکل ہوگی لاعن عدم الکل۔

فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة یعنی جب حقیقہ مستعمل ہو اور اس کا مجاز متعارف ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک۔ معنی حقیقی اولی ہوگا۔ لان الاصل لا يتوقف الخ یعنی اصل بغیر ضرورت کے متروک نہیں ہو سکتا تو جب حقیقہ مستعمل ہے تو اس اصل کو ترک کر کے رجوع الی المجاز جو کہ فرع ہے نہیں ہو سکتا۔ دعدہما اور صاحبین کے نزدیک معنی مجازی جو متعارف ہے وہی اول ہے۔ نظیرہ لایاکل من هذه الخلقة الخ چونکہ گندم کے دانے چبا کر کھانا مستعمل ہے جو کہ حقیقہ ہے اور مجاز متعارف اکل باطنبا ہے یعنی جو اس کے مافیہا سے حاصل ہو تو امام کے نزدیک قضم یعنی دانے چبا کر کھانے سے حائث ہوگا اور اس کی روٹی کھانے سے حائث نہیں ہوگا صاحبین کے نزدیک اکل مافیہا سے حائث ہو جائے گا جس صورت میں ہو۔ مسئلۃ وقد يتعدى المعنى الحقيقى کبھی معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں معاً متعذر ہو جاتے ہیں تو اس وقت یہ کلام لغو ہو جائے گی۔ بقولہ لانه ثبتہ جیسے کوئی شخص اپنی بیوی کو کہتا ہے اور یہ بیوی خاوند سے عمر میں بڑی ہے یا ہے تو عمر میں چھوٹی لیکن معروفۃ النسب ہے کہ لوگ جانتے ہیں اور مشہور ہے کہ یہ فلاں شخص کی بیٹی ہے جو خاوند کا عجز ہے تو خاوند ایسی بیوی کو خواہ بڑی ہو یا معروفۃ النسب اس کے متعلق کہتا ہے "ہذہ بنتی" تو یہاں نہ معنی حقیقی ہو سکتا ہے نہ مجازی اما الحقيقة یعنی معنی حقیقی پہلی صورت میں جبکہ بیوی خاوند سے عمر میں بڑی ہے تو بالکل ظاہر ہے کہ حقیقہ یہ اس کی بیٹی نہیں ہو سکتی۔ وفي الثانی یعنی صغیرہ معروفۃ النسب میں اس لئے کہ معنی حقیقی اما یتثبت مطلقاً یعنی اس کے حق میں بھی اور اس کے حق میں بھی جس سے اس عورت کا نسب مشتہر ہے یعنی اس خاوند کا دعویٰ نسب اس کے حق میں اور اس شخص کے حق میں جس سے عورت کا نسب مشتہر ہے دونوں کے حق میں شرعاً معتبر ہو بان یتثبت یہ دونوں کے حق میں معتبر ہونے کی توضیح ہے یعنی اس خاوند مقرر سے اس عورت کا نسب ثابت ہو جائے اور من اشتہر منه النسب سے منفی ہو جائے ولا یکن هذا اور یہ ناممکن ہے کہ خاوند سے اس کا نسب ثابت ہو اور من اشتہر سے منفی ہو لانه یتثبت ممن اشتہر منه کیونکہ مشہورۃ

النسب کا نسب تو اس مشہر شخص سے ثابت ہے اب اس سے صرف خاوند کے دعویٰ کی بنیاد پر کیسے منتفی ہو سکتا ہے اونی حق نفسہ فقط یعنی یہ دعویٰ صرف اس خاوند کے حق میں معتبر ہو یعنی نسب اس سے ثابت ہو جائے اور اس اشہر سے منفی نہ ہو وذا متعذر یعنی صرف اس خاوند کے حق میں ثابت کرنا بغیر نفی من اشہر کے متعذر ہے کیونکہ شریعہ مطہرہ اس خاوند کی تکذیب کرتی ہے۔ کیونکہ یہ نسب مشہر من الغیر ہو چکا ہے اور شرعاً اس سے ثابت ہے۔

فلذیكون تکذیب الشرع یعنی جو شریعہ اس دعویٰ میں خاوند کی تکذیب کرتی ہے وہ اقل و کم درجہ نہیں ہو سکتی اس سے کہ جو شخص اپنے آپ کی خود تکذیب کر دے یعنی دعویٰ نسب کے بعد کہہ کہ میں نے جھوٹ بولا تھا اور جھوٹا دعویٰ کیا تو جب یہ تکذیب معتبر ہے تو شریعت جو اس شخص کی تکذیب کرتی ہے وہ بطریق اولیٰ معتبر ہوگی والنسب مما یحتمل اور نسب تکذیب درجوع کا احتمال رکھتا ہے۔ بخلاف العتق یعنی جب اس جیسی کلام اپنے غلام یا لونڈی کے حق میں کہتا ہے تو وہاں بھی اس کو کاذب قرار دیکر عتق واقع نہیں کرنا چاہئے تو اس کا جواب دیا کہ بخلاف مسئلہ عتق کے کہ وہ تکذیب درجوع کا احتمال ہی نہیں رکھتا لہذا عتق ثابت ہو جائے گا۔ واما المجاز یعنی معنی مجازی بھی یہاں متعذر ہے وهو التحذیم اور وہ معنی مجازی ہے تحریم یعنی یہ منکوحہ اس کے لئے حرام ہو کیونکہ جو تحریم اس لفظ کے ساتھ ثابت ہوتی ہے وہ تو ملک نکاح کے منافی ہے لہذا وہ حقوق نکاح سے تو ہو نہیں سکتی۔ بیاہ انہ انہ ثبت التحذیم الخ تبیین اس کی یہ ہے کہ اگر اس لفظ کے ساتھ تحریم ثابت ہو تو پھر خالی نہیں یا تو ایسی تحریم ثابت ہو جو سابقہ نکاح کی صحت کو تقاضا کرتی ہے یا وہ تحریم ثابت ہو جو سابقہ نکاح کی صحت کی متقاضی نہ ہو اور ثانی شق تو منتفی ہے کیونکہ اگر احبیبہ عورت کو یہ الفاظ کہہ جو کہ معروفۃ النسب ہے تو یہ کلام لغو ہو جائے گی اس پر کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا جب اپنی منکوحہ کو کہتا ہے تو بطریق اولیٰ لغو ہوگی فغلمہ تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر تحریم ثابت ہو تو وہی تحریم ثابت ہوگی۔

جو نکاح سابق کی صحت کو متقاضی ہو اور حقوق نکاح میں سے جو ایک حق ہے جیسے طلاق وذلک ایضاً محال اور یہ بھی محال ہے کیونکہ یہ لفظ بذہ بنتی ایسی تحریم پر دال ہے جو نکاح ثابت کے بطلان کو تقاضا کرتی ہے تو اس لفظ کے ساتھ وہ تحریم کیسے ثابت ہو سکتی ہے جو حقوق نکاح میں سے ایک حق ہے۔ واعلم ان تقریر فخر الدسلد علی هذا الوجه فخر الاسلام کی تقریر اس مقام پر یوں ہے۔ ان الحقیقة حقیقی مفہوم یعنی ثبوت نسب اما یثبت فی حقہ اسی فی حق الزوج المقر یعنی اس سے اس عورت کا نسب ثابت ہو جائے وحق من اشہر منہ اور من اشہر منہ سے اس عورت کا نسب منتفی ہو جائے۔ ذاعبر ممکن اور یہ ناممکن ہے اونی حقہ فقط یا حقیقی مفہوم صرف اسی زوج کے حق میں ہو ثم هذا پھر یہ مفہوم یا تو ثابت ہونی حق النسب

وذا متعذر کیونکہ اس معاملہ میں شریعہ اس کی تکذیب کرتی ہے کیونکہ شرعی حیثیت سے اس عورت کا نسب  
 ممن استحق منہ سے ثابت ہو چکا ہے۔ ادنیٰ حق التحريم یہ یا کہ ان الفاظ سے تحریم ثابت کریں وذا لا یسکن  
 اور یہ بھی ناممکن ہے کیونکہ اس لفظ کے ساتھ جو تحریم ثابت ہوتی ہے وہ ملک نکاح کے منافی ہے کما ذکرنا۔  
 واما المجاز اور اس کلام کا معنی مجازی بھی صحیح نہیں ہو سکتا واما التحريم اور معنی مجازی تحریم ہے اور یہ  
 اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ ملک نکاح کے منافی ہے۔ والفرق بین التحريم الاول والثانی فخر الاسلام کی تفسیر  
 میں تحریم کو پہلی بار معنی حقیقی کے تحت درج کیا گیا ہے اور پھر ثانیاً اس کو مجازی معنی قرار دیا گیا ہے۔ ان میں  
 کیا فرق ہے فرماتے ہیں ان المراد بالاول یعنی تحریم اول جو حقیقی معنی کے تحت درج کی گئی ہے وہ یہ ہے  
 جو ثابت بدلالة التزامی ہے فان ثبوت النسب موجب للحرمۃ کیونکہ ثبوت نسب مستلزم حرمت ہے اور  
 لفظ کی دلالت لازم موضوع لہ پر التزامی ہوتی ہے اور التزامی بدون المطابقی موجود نہیں ہو سکتی یعنی ثبوت  
 نسب کے ساتھ تحریم بطور التزام کے ہوگی۔ والمراد بالتحريم الثاني اور تحریم ثانی سے مراد وہ تحریم ہے جو بطریق  
 مجاز ثابت ہو فان لفظ السقف مثلاً لفظ سقف کیساتھ جب اس کا معنی موضوع لہ مراد ہو تو یہ دلالت مطابقی ہو  
 گی چونکہ سقف مستلزم جدار ہے تو اس وقت اس کی دلالت علی الجدار التزامی ہوگی اور یہ دلالت التزامی جو  
 موضوع لہ کے تبعاً حاصل ہوتی ہے اسے مجاز نہیں کہا جاتا۔ بل انما یسکن مجازاً بلکہ مجاز اس وقت ہوتا  
 ہے جب سقف کا لفظ بولا جائے اور ارادہ جدار کا کیا جائے اور سقف کا موضوع لہ مراد نہ ہو کیونکہ بوقت مجاز  
 حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتا فاقول یہ مصنف فرما رہے ہیں کہ فخر الاسلام کے اس قول کی "اما ان یثبت  
 فی حق النسب او فی حق التحريم" اس کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ ان الفاظ کا موضوع لہ ثبوت نسب ہے جب نسب  
 ثابت نہیں ہوتا تو ثبوت تحریم بطریق التزام ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ جب اصل ثابت نہیں ہے تو فرع کیسے ثابت  
 ہو فہذا الترديد کیونکہ قیجی کیونکہ اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ دلالت التزامی بدون المطابقی موجود ہو حالانکہ ایسے  
 نہیں ہو سکتا۔ فالدلیل الثاني اس تحریم التزامی کا نافی یہ نہیں ہے کہ یہ ملک نکاح کے منافی ہے بلکہ دلیل نافی  
 موضوع لہ کا عدم ثبوت ہے فعلہ تو اس سے معلوم ہوا کہ ثبوت تحریم کا طریقہ یہاں صرف مجاز ہے دلالت التزامی  
 نہیں ہو سکتی اور تحریم کا ثبوت بالمجاز متعذر ہے للمنافاة المذكورۃ یعنی یہ ملک نکاح کے منافی ہے۔ ولو  
 رد بھذا الوجه اگر فخر الاسلام اپنے شقوق میں یوں تردید کرتے "ان ثبت التحريم فاما ان یثبت بطریق الالتزام  
 وهو محال لعدم ثبوت الموضوع لہ وهو النسب یہاں مناف لملک نکاح کا لفظ نہ بولتے اور بطریق المجاز وهو  
 ایضاً محال للمنافاة المذكورۃ تو یوں عبارت احسن ہو جاتی۔ علامہ صاحب نے تلویح میں فخر الاسلام کے قول کی  
 توجیہ کی ہے اسے بھی دیکھ لیا جائے۔

مسئلۃ الداعی الی المجاز اعلم ان المجاز یحتاج مجاز چند اشیا کی طرف محتاج ہوتا ہے۔  
المستعار منه یعنی مشبہ بہ وهو الهيكل المخصوص یعنی مخصوص صورة و شکل جو حیوان مفترس کی ہے۔  
والمستعار له یعنی مشبہ وهو الانسان الشجاع والمستعار یعنی وہ لفظ جو مشبہ بہ سے بطور عار تہ لیکر مشبہ  
کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ وهو لفظ الاسد والعلاقة یعنی وجہ تشبیہ وهي الشجاعة والقريبة الصداقة  
یعنی ایسا قرینہ جو معنی حقیقی کے ارادے سے صارت اور مانع ہو دہی یرمی یعنی وہ لفظ یرمی ہے اس قول میں  
رأیت اسدا یرمی تیر اندازی کرنا یہ صاف قرینہ ہے کہ اسد سے مراد یہاں حیوان مفترس کی ہیکل مخصوص نہیں  
ہے بلکہ مراد رجل شجاع ہے۔ والامر الداعی الی استعمال المجاز فانك اذا حاولت جب آپ کا قصد یہ ہے  
کہ آپ ایک شجاع انسان کی رویتہ کی خبر دیں تو اصل یہ ہے کہ آپ کہیں رأیت شجاعا جب آپ اس کے قائم مقام  
کہتے ہیں رأیت اسدا تو ضروری چیز ہے کہ کوئی ایسا امر ہو جو آپ کے لئے داعی ہوا ہے کہ ادائے مطلوب کے  
اندر جو اصل ہے یعنی حقیقت اس کی استعمال کو ترک کر کے خلاف اصل یعنی مجاز کو استعمال کریں وذلک  
الداعی اور یہ داعی یا لفظی ہو گا یا معنوی فاللفظ لفظی داعی چند اشیا میں اختصاص لفظہ ای لفظ المجاز  
بالعذوبۃ یعنی لفظ مجاز میٹھا اور مانوس ہے فربما يكون لفظ الحقيقة یعنی کبھی یوں ہوتا ہے کہ لفظ حقیقت  
ایک لفظ رکیک ہے جس سے طبیعت تنفر کرتی ہے کلفظ التخفیق جو بمعنی الجرحی استعمال ہوتا ہے تو یہ لفظ  
رکیک وحشی ہے تو اس کو چھوڑ کر لفظ اسد استعمال کریں گے جو اس معنی میں مجاز ہے کیونکہ یہ بنسبت حقیقت  
مذکورہ کے عذب اور مانوس ہے۔

او صلاحیۃ الشعر یعنی جب لفظ حقیقتہ استعمال کرتے ہیں تو شعر کا وزن صحیح نہیں آتا اور مجاز کے ساتھ  
شعر موزون ہو جاتا ہے تو حقیقتہ کو چھوڑ کر مجاز کو اختیار کیا جاتا ہے والجمع سبع بندی نثر میں ہوتی ہے  
اور وزن کی پابندی شعریں فاذا كان السبع جب کسی نثر کی سبع بندی دال پر جا رہی ہے جیسے الاعد والعد  
تو یہاں لفظ اسد سبع میں مستقیم آتا ہے جو کہ مجاز ہے لفظ شجاع نہیں آسکتا جو کہ حقیقتہ ہے واصناف البدائع  
اور جو فن بدیع کے اقام از قلم محنات لفظیہ ہیں تجنیس یعنی دونوں کلمے لفظی لحاظ سے سمجھیں ہوں لیکن معنوی  
لحاظ سے مختلف بسا اوقات تجنیس لفظ مجاز سے حاصل ہوتی ہے اور لفظ حقیقتہ سے حاصل نہیں ہوتی۔  
نحو البدعۃ شرک الشرک فان الشرک پہلا لفظ شرک بفتح الشین والرا اسی جالۃ الصيد بمعنی جال کے ہے اور  
دوسرا بمعنی شرک کرنے کے ہے یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنا اور ان دونوں کے درمیان اشتقاقی شبہ  
موجود ہے مراد یہ ہے کہ بدعۃ مبادی شرک میں سے ہے لفظ حقیقتہ یعنی مبادی کے ساتھ تجنیس حاصل نہیں  
ہو سکتی تھی لہذا لفظ مجاز اختیار کیا گیا یعنی شرک او معناه یعنی اختصاص معنی داعی الی المجاز ہو گا۔ اب یہاں

سے داعی معنوی کی تفصیل میں شروع ہو رہا ہے۔ بالتعظیم یعنی ہم کسی مقام پر اظہار عظمت کرنا چاہتے ہیں اور مجازی معنی مختص بالتعظیم ہے تو اس وقت مجاز استعمال کیا جائے گا۔

کاستعارة اسم ابی حنیفة جیسے امام ابو حنیفہ کا اسم کسی مرد عالم کے لئے استعارہ کریں تو یہ مجاز مختص بالتعظیم ہے تو یہاں مجاز اللفظ ابو حنیفہ اس کے لئے استعمال کریں گے اور التحقیر یا اس کا معنی مختص بالتحقیر ہے تو اس اظہار حقارت کے لئے مجاز کا استعمال کیا جائیگا۔ جیسے استعارہ حجج برائے جاہل اور حجج ذباب صغیر کو کہتے ہیں اور الترغیب والترہیب یعنی معنی مجازی مختص بالترغیب والترہیب ہے اور ہمارا مقصود بھی ترغیب وترہیب ہے تو یہاں مجاز استعمال ہوگا جیسے ماء الحیوة یعنی آب حیات کا استعارہ بعض مشروبات کے لئے تاکہ سامع اس کی طرف رغبت و شوق کرے اور جیسے استعارہ سم بعض مطعومات کے لئے تاکہ سامع اس سے نفرت کرے اور زیادة البیان یا معنی مجازی کو زیادہ بیان کے ساتھ اختصاص ہے یعنی مقصود معنی مجازی کے ساتھ زیادہ واضح ہو جاتا ہے جیسے رأیت اسد ادرمی اس کی دلالت علی الشجاعة زیادہ واضح ہے نسبت رأیت شجاعاً کے فان ذکر الملزوم پر مجاز کے ابین الدلالة ہونے کی دلیل ہے یعنی ذکر ملزوم یہ خود وجود لازم پر ایک قسم کا بتینہ اور شاہد ہے چونکہ مجاز میں اسم ملزوم کا اطلاق علی اللزوم ہوتا ہے اور وجود ملزوم شاہد علی وجود اللزوم ہوتا ہے تو استعمال مجاز ایسے ہوگا جیسے ایک شے کا دعویٰ بالبتینہ ہو اور حقیقہ دعویٰ بلا بتینہ کے درجہ میں ہوگی اور تطف الكلام یہ مرفوع ہے اور اس کا عطف اختصاص لفظ پر ہے یعنی استعمال مجاز کی طرف داعی کبھی تطف کلام ہوتا ہے یعنی مجاز و استعارہ میں کلام بڑی لطیف ہو جاتی ہے اور حقیقہ میں ایسے نہیں ہوتا جیسے ایک فہم یعنی کوئلہ فیہ جبر موقد یعنی اس کے کچھ حصہ میں آگ سلگ اور چمک رہی ہو تو اس کیلئے یہ استعارہ کیا جائے "بحر من المسک موجد الذهب" یعنی مسک و کستوری کا بحر ہو اور اس کی موج سونا و ذہب ہو تو کستوری سیاہ رنگ کی ہوتی ہے ذہب سرخ اور چمک دار ہوتا ہے تو اسی طرح کوئلہ سیاہ اور اس کے بیچ چمک سرخ ایک دوسرے کے ساتھ لطیف تشبیہ ہو جاتی ہے۔ فینید لذة تخييلية تو اس کے اندر تخیلی لذت ہے جو موجب ہے سرعتہ فہم کی اور مطابقة تمام الماد یہ مرفوع ہے عطف اس کا تطف الكلام پر ہے یعنی استعمال مجاز کی طرف داعی کبھی مطابقة تمام المراد ہوتی ہے۔ فیکمن اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ مجاز تمام مراد کے ساتھ زیادہ واضح الدلالة ہونے میں یا وضوح الدلالة کے ناقص ہونے میں مطابق ہو اصل یہ ہے کہ فان دلالة الالفاظ الخ یعنی الفاظ جو موضوع للمعانی ہوتے ہیں ان کی دلالت اپنے معانی موضوع لہا پر علی نیج واحد ہوتی ہے۔ اور وضوح و خفا میں مختلف نہیں ہوتی اس لئے کہا جاتا ہے کہ دلالت مطابق کے لحاظ سے اختلاف دلالت فی الموضوع والٹخا نہیں ہوا کرتا فاذا حادثت پھر جب آپ کی قصیدہ ہے

کہ آپ ایک معنی کو ایسی دلالت کے ساتھ ادا کرنا چاہتے ہیں جو نسبت لفظ حقیقہ کے اوضح ہو یا انہی فلا بد  
 من ان تستعمل لفظ المجاز پھر ضروری ہے کہ آپ لفظ مجاز استعمال کریں۔ فان المجازات متکثرہ مجازات بہت  
 ہوتے ہیں ان میں سے بعض اوضح الدلالة ہوتے ہیں اور بعض خفی الدلالة فان قیل اگر یہ سوال کیا جائے کہ  
 لفظ مجاز کی دلالت نسبت لفظ حقیقہ کے کیسے اوضح ہو سکتی ہے بلکہ مجاز تو مخل بالفہم ہوتا ہے قلنا تو ہم  
 جواب دیں گے کہ اخلال بالفہم قرینہ کے ساتھ مرتفع ہو جاتا ہے۔ اور قرینہ مجاز میں شرط ہے۔ تھاذا کان  
 پھر جب مستعار منہ امر محسوس ہو اور جو محسوسات معنی مطلوب کے ساتھ متصف ہیں ان میں سے مستعار منہ  
 اشهر المحسوسات ہو والاستعارہ اور مستعار لہ امر معقول ہو تو یقیناً مجاز اوضح من الحقیقہ ہوگا۔ کیونکہ حقیقت  
 تو امر معقول پر دال ہوگی اور مجاز اس کو بمنزلہ محسوس کے دکھائیگا تو یقیناً اوضح ہوگا۔ وایضاً ما ذکرنا الخ  
 یعنی مزید یہ کہ ذکر ملزوم یہ خود بتیہ اور شاہد کا درجہ رکھتا ہے علی وجود اللازم اور یہ بھی واضح الدلالة ہونیکی  
 دلیل ہے اور مزید یہ کہ مجاز سرعت التفہم کا موجب ہوتا ہے یہ اسی کے مؤید ہیں کہ مجاز نسبت حقیقہ کے اوضح  
 الدلالة ہو سکتا ہے۔ دیکھ ان یكون معناها اور مطابقت تمام المراد کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ متکلم اپنی عبارت  
 لسانی کے ساتھ ما فی القلوب کی کہہ اور پوری حقیقت واضح کر دے فانک اذا ردت جب آپ ارادہ کرتے ہیں۔  
 کہ ایک شے کی وصف بالسواد کو ایک مقدار مخصوص پر بیان کرنا چاہتے ہیں۔ فاصل المراد تو اصل مراد تو یہ  
 ہے کہ آپ اس کی سواد پیش کریں لیکن تمام مراد یہ ہے کہ آپ اس کی توصیف بالسواد المخصوص کو پیش کریں  
 فاللفظ الموضوع پس وہ لفظ جو معنی سواد کے لئے موضوع ہے وہ تو صرف اصل مراد پر دلالت کرے گا۔  
 لیکن وہ تمام مراد یعنی بیان کمیتہ سواد اور اس کے مقدار پر یہ لفظ دال نہیں ہو سکتا فلا بد تو پس ضروری ہے  
 کوئی ایسی شے ذکر کریں جس کے ساتھ سامع کو کمیتہ سواد اور مقدار سواد کی پوری معرفت ہو جائے تو آپ اسی  
 شے کے ساتھ اس کو تشبیہ دیں گے۔ اور اس کے لئے اس شے مخصوص کا استعارہ کریں گے تاکہ سامع  
 کے سامنے آپ کی تمام مراد واضح ہو جائے۔ وغیر ذلک یہ بھی مرفوع ہے یعنی داعی الی المجاز کبھی غیر  
 ما ذکرنا ہوتا ہے۔ ما ذکرنا فی مقدمۃ کتاب الوشاح یہ کتاب الوشاح مصنف کی کتاب ہے اس کے مقدمہ  
 اور فصل تشبیہ اور فصل مجاز میں مذکور ہیں مقدمہ اور فصل تشبیہ میں ذکر کیا ہے کہ غرض من التشبیہ ما هو  
 یعنی کیا ہوتی ہے اور کبھی وہ غرض خود برائے استعارہ ہوتی ہے اور فصل مجاز میں ذکر کیا کہ مجاز کبھی مفید  
 نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے اور مبالغہ فی التشبیہ نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے اور اس کے اندر مبالغہ  
 فی التشبیہ بھی ہوتا ہے جیسے استعارہ میں ہوتا ہے۔

فصل وتد تجرد الاستعارۃ التبیعۃ فی المحرور علماء بیان نے ذکر کیا ہے کہ استعارہ دو قسم ہے

ایک استعارہ اصل میں وہی فی اسماء الجناس اور یہ اسماء الاجناس میں ہوتا ہے اور دوسرا قسم استعارہ تبعیہ ہوتا ہے اور مشتقات اور حروف میں ہوتا ہے اسم جنس سے مراد اسم جامد جو دال علی المعنی الجنسی ہو اور مصدر جو مشتق منہ ہوتی ہے اور اسی طرح معنی حرفی کے متعلقات جیسے من لا ابتدا الغایہ اور لام للتعلیل تو یہ ابتدا اور تعلیل جو معانی حرفیہ کے متعلقات ہیں یہ سب اسماء اجناس میں درج ہیں اور یہ تعلیل یا ابتدا یہ معانی حروف نہیں ہیں کیونکہ یہ معانی اسمیہ مستقلہ ہیں البتہ معانی حروف کی تعبیر استلزامی ہے یعنی حروف کے معانی ان کی طرف ایک نوع استلزام کے ساتھ راجع ہیں۔ اور دوسرا قسم استعارہ تبعیہ ہوتا ہے وہی فی المشتقات والحروف اور استعارہ تبعیہ مشتقات اور حروف میں ہوتا ہے۔ انما قالوا بتبعیہ اس کو تبعیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ لا تقع الدتبعیہ وقوعها فی المشتق منہ یعنی اولاً یہ استعارہ مشتق منہ یعنی مصدر میں واقع ہوگا پھر ثانیاً و تبعاً مشتق میں ہوگا۔ مشتق خواہ فعل ہو یا صیغہ صفتہ کا۔ کما نقول الحال ناطقة اسی دالۃ تو یہاں لفظ ناطقہ کا استعارہ ہے دالۃ کے لئے یہ استعارہ تبعیہ ہے بتبعیہ استعارۃ النطق للدلالة یعنی اولاً نطق کا استعارہ ہوگا دالۃ کے لئے پھر اسی نطق سے مشتق ناطقہ کا استعارہ ہوگا برائے دالۃ تو ناطقہ کا استعارہ دالۃ کے لئے براہ راست نہیں ہوگا بلکہ بواسطہ استعارۃ المصدر ہوگا و کذا الاستعارۃ فی الحروف فان الاستعارۃ فی الحروف تقع اولاً اولاً معنی حروف کے متعلق میں استعارہ ہوتا ہے۔ ثانیہ پھر حروف میں کالام لام جو برائے تعلیل ہوتا ہے اس کے استعارہ میں اولاً تعلیل کا استعارہ برائے تعقیب کیا جائے گا تعقیب کا معنی ہے عقب میں آنا ہے نیراد بالتعلیل التعقیب یعنی اولاً تعلیل سے تعقیب کا ارادہ کیا جائے اور یہ تعقیب عام ہے خواہ تعقیب العلة المعلول لفظ معلول مرفوع ہو کر فاعل تعقیب ہے اور العلة مفعول مضاف الیہ ہے یعنی معلول کا علت کے پیچھے آنا وغیرہ یا اس کے علاوہ کوئی اور تعقیب ہو جیسے تعقیب الموت للولادة ثم بواسطہ استعارہ التعلیل للتعقیب يستعار اللام لام کا استعارہ برائے تعقیب ہوگا نحو لد والموت وابنوا للخراب چونکہ موت ولادة کے بعد اور خراب میں ہوتی ہے تو جعل کان الولادة تو گویا کہ ولادة کو موت کے لئے علت قرار دیا گیا فاستعمل لام التعلیل لام تعلیل استعمال کر کے ارادہ کیا گیا کہ موت ولادة کے بعد یقیناً واقع ہوگی بلا تخیل و توقع المعلول جیسے معلول کا وقوع بعد از علت قطعی ہوتا ہے لیس وابنوا للخراب میں کیونکہ کسی دار کا ویران اور خراب ہونا بعد از بنا ہوتا ہے جیسے موت بعد از ولادة تھی و هذا بناء علی ان اللام اور یہ اس پر مبنی ہے کہ لام علت غائیہ پر داخل ہوتا اور یہی غایتہ غرض من الفعل ہوتی ہے۔ دلالتہ اور اس میں شک نہیں ہے کہ علت غائیہ وجود غارخی کے لحاظ سے علت فاعلیہ کی معلول ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ لام جو داخل فی الغرض والقایۃ ہوتا حقیقتاً داخل علی المعلول ہوتا ہے۔ و ہما مذکور حرفاً اس مقام پر چند حروف



ذکر کرتے ہیں جن کی طرف حاجۃ شدیدہ ہوتی ہے اور ان کا نام حروف معانی ہے ان میں سے حروف عطف ہیں الواد یہ مطلق عطف کے لئے ہے یعنی ترتیب پر دال نہیں ہے بلکہ مطلق جمع کے لئے ہے۔ بالنقل عن ائمة اللغة ایک تو ائمة لفظ سے سے ایسے منقول ہے راستقراء مواضع استعمالها اور اس کے مقام استعمال کا استقراء بھی اسی پر دال ہے کہ یہ مطلق عطف کے لئے ہے وہی بین الاسمین المختلفین یعنی یہ واو اسمین مختلفین کے اندر وہی فائدہ دیتی ہے جو الف تشذیب بین الاسمین المتحدین فائدہ دیتا مثلاً جیسے آپ کہیں رجلان تو اس جیسا فائدہ ہو گا رجل وامرأة میں ان مختلفین میں الف تشذیب کا لانا ممکن نہیں ہے اس لئے واو عطف استعمال کی گئی ہے۔ وقولهم لا تأکل السمک ونشرب اللبن یہاں بھی مقصد یہی ہے کہ لا تجمع بینہما خواہ مچھلی پہلے اور روزہ بدر میں یا اس کا برعکس ہو دونوں ممنوع ہیں ترتیب نہیں ہے لہذا لا یجب الترتیب چونکہ آیت وضو میں اعضا ماربو کے ادا کرنے کے حکم میں واو عطف استعمال ہوتی ہے جو مطلق اجتماع کو چاہتی ہے اس لئے ترتیب واجب نہیں ہے۔

واما فی السعی یہ جواب ہے ان حضرات کے استدلال کا جو واو کے برائے ترتیب ہونے کے لئے پیش کرتے تھے استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الصفا والمروة من شعائر اللہ تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کہا یا تمہا بندہ کس کے ساتھ ابتدا کریں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ابدأ بما بدأ اللہ اسی کے ساتھ ابتدا کر جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے ابتدا کی ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی آیت سے ترتیب سمجھی اور اسی کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ واو برائے ترتیب ہے خلاصہ جواب یہ کہ سعی بین الصفا والمروة کے اندر جو ترتیب ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ابدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے۔ نہ کہ قرآن مجید کے ساتھ کیونکہ ان کا شعائر اللہ سے ہونا اس ترتیب کا مقتضی نہیں ہے۔ وقولہ علیہ السلام ابدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ بھی اس پر دال نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ابتدا بالصفا فرمائی ہے۔ یہی تمہاری ہدایت کا موجب ہے لیکن تقدیمہ لیکن جو صفا کو قرآن مجید میں مقدم ذکر کیا گیا یہ کسی مصلحت سے خالی نہیں ہے مثلاً تعظیم یا اس کی اہمیت وغیرہ ہو سکتی ہے اور یہ اہمیت اس کی اولویت کو تقاضا کرتی ہے نہ کہ وجوب کو البتہ وجوب ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وحی غیر متلو سے ظاہر ہوئی اور ہمارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ابدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ سے بہر حال آیت جو مشتمل علی الود والعاطفہ ہے یہ موجب ترتیب نہیں ہے۔ وزعم البعض انہما للترتیب عند الی حنیفة الخ بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واو برائے ترتیب ہے اور صاحبین کے نزدیک برائے مقاماتہ استدلال اپنے اس خیال پر بطور استدلال کے یہ مسئلہ پیش کرتے ہیں کہ جب ایک شخص اپنی بیوی غیر مدخولہ کو کہتا ہے

”ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تو امام کے نزدیک ایک طلاق اولی واقع ہوگی ثانیہ وثالثہ واقع نہیں ہوگی تو معلوم ہوا کہ یہ معطوفات بالترتیب واقع ہو رہے ہیں پہلی کے ساتھ عورت بابتہ ہو چکی ہے اس کے بعد ثانیہ اور ثالثہ کے لئے وہ عورت محل طلاق نہیں ہے اگر ترتیب کے لئے نہ ہوتی تو پھر یہ تینوں طلاق مجتمعا دفعۃً واحدة واقع ہوتیں تو وہ مطلقہ بالثلث ہو جاتی جیسے ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا میں تین واقع ہو جاتی ہے اور یہاں صورتہ مسطورہ میں ایسے نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ واو صرف جمعیتہ اور اجتماع کے لئے نہیں ہے بلکہ ترتیب کے لئے ہے اور صاحبین کے نزدیک تینوں واقع ہو جاتی ہیں تو ان کے نزدیک واو برائے مقارنتہ و اجتماع ہوئی۔ وهذا اسی زعم ذلک باطل یہ خیال اس بعض کا باطل ہے کہ واو ترتیب کے لئے ہے بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ امام اور صاحبین کے نزدیک اختلاف کی وجہ یہ ہے ان عندہ امام کے نزدیک كما يتعلق الثاني والثالث یعنی جیسے طالق ثانی اور ثالث شرط کے ساتھ متعلق بواسطہ الاول ہو رہا ہے وقوع بھی ایسے ہی ہوگا یعنی اولی پہلے اور ثانی وثالث جو اس کے واسطہ سے معلق تھیں وہ بعد میں کیونکہ امام کے نزدیک جب ایک شرط کے ساتھ متعدد اجزئہ کو معلق کیا جائے تو ان کی تعلیق علی سبیل التعاقب ہوتی ہے۔ صورتہ مذکورہ میں جب کہا ان دخلت الدار فانت طالق یہ شرط و جزائل کر جملہ کاملہ مستقل ہو چکا ہے جو اپنے مابعد کی طرف محتاج نہیں ہے اور تعلیق طلاق بالدخول حاصل ہو چکی ہے اور اس کے بعد جب کہا وطالق یہ تو جملہ ناقصہ ہے افادۃً معنی میں یہ محتاج الی الجملة الاولی ہے تو اس کی تعلیق بعد تعلیق الاولی حاصل ہوگی اور اسی طرح ثالثہ وانت طالق اس کی تعلیق بالشرط بعد تعلیق الثانیہ حاصل ہوگی تو جیسے تعلیق ہے وقوع بھی ایسے ہوگا فان العلق بالشرط كالمنجز عند الشرط یعنی جو طلاق معلق بالشرط ہوتی ہے تو عند الشرط یعنی بوقت تحقق شرط کے اس کا حکم منجز کا ہو جاتا ہے مثلاً تجزئاً غیر مدخولہ کو کہتا انت طالق وطالق وطالق تو اس صورت میں غیر مدخولہ پہلے لفظ طالق کے ساتھ بابتہ ہو جاتی اور ثانی وثالث لغو ہو جاتی کیونکہ عورت جب پہلی کے ساتھ بابتہ ہو چکی ہے تو ثانی وثالث کے لئے وہ محل نہیں رہی اس لئے لغو ہو جائیں گی اور تعلیق بالشرط میں جب شرط متحقق ہو تو گویا کہ اس وقت اس نے کہا ہے انت طالق وطالق وطالق کیونکہ معلق بالشرط بوقت تحقق شرط تجزئہ کی مانند ہو جاتی ہے نہ یہ کہ یہاں ترتیب واو کو دخل ہے اس کو کوئی دخل نہیں ہے لہذا استدلال صحیح نہیں ہے۔ وعندہما يقع جملة اور صاحبین کے نزدیک یہ تینوں طالق وطالق وطالق جملۃً واقع ہو جائیگی اور عورت مطلقہ بالثلث ہو جائے گی لان الترتیب فی التکلم کیونکہ یہ ترتیب طالق وطالق وطالق میں صرف تکلم اور بولنے میں ہے۔ لدی صیور ورتہ تطلیقا اس کے طلاق بننے میں تو ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق بننا تو ہوگا اس وقت جب شرط متحقق ہوگی اس وقت تو کوئی

ترتیب نہیں ہے۔ لہذا جو بوقت تکلم مرتب تھیں بوقت تحقق شرط تمام مجتمع ہو کر واقع ہوں گی یہ ایسے ہے  
 کذا اگر ثلث صرات الخ یہ ایسے ہے جیسے غیر مدخولہ کے لئے اپنے قول ان دخلت الدار فانت طالق کو  
 ثلث مرات متکرر کرنا مثلاً یوں کہتا ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار  
 فانت طالق تو بوقت تحقق شرط یعنی دخول دار تینوں طلاق واقع ہو جائیں۔ کیونکہ یہ تکرار و ترتیب بوقت تکلم تھی  
 نہ بوقت تحقق شرط۔ کذا اھلنا تو اسی طرح تین طلاق واقع ہوں گی اس قول مذکور میں جہاں بلا تکرار شرط مع  
 الاجزۃ المتعدہ کہا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان قدم الاجزۃ اگر جزائیں بصورت  
 تعدد مقدم کر دے اور شرط مؤخر مثلاً یوں کہہ غیر مدخولہ کو انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار  
 یتع الثلث اتفاقاً کیونکہ اجزیہ جو ابتداءً متوقفہ تھیں وہ تمام کی تمام دفعہ اس شرط مؤخر کے ساتھ معلق ہو  
 جائیں گی اور بوقت تحقق شرط تمام واقع ہو جائیں گی فان قبل اذا تزوج امتین الخ خلاصہ سوال یہ کہ جب  
 ایک شخص دو لونڈیوں کے ساتھ تزوج کرتا ہے بغیر اذن مولدہما ان لونڈیوں کے مولیٰ کی رضا مندی  
 کے بغیر تم اعتقہا المولى معاً پھر ان دونوں لونڈیوں کو مولیٰ معاہدہ ایک وقت آزاد کرتا ہے مثلاً کہتا ہے  
 اعتقکم اتم صحتکما حہما دونوں کا نکاح صحیح ہو جائے گا۔ وبکا مین منفصلین الگ کلاموں کے ساتھ آزاد کرتا  
 ہے مثلاً کہتا ہے اعتقت بذہ ثم قال پھر دوسری کے متعلق بعد زمان کہتا ہے اعتقت بذہ تو اس صورت  
 میں نکاح اولیٰ صحیح ہو گا اور نکاح ثانیہ باطل کیونکہ ثانیہ کے اندر تزوج امۃ علی الحرۃ ہو رہا ہے جو صحیح نہیں  
 کیونکہ پہلی کا نکاح تو آزاد ہوتے ہی منعقد ہو گیا اور ثانیہ اس وقت لونڈی ہے لہذا یہ باطل ہو جائے گا۔  
 او بوجہ العطف اگر کلام مین منفصلین کے ساتھ نہیں آزاد کرتا بلکہ حرف عطف فی کلام واحد استعمال کرتا ہے  
 کہتا اعتقت بذہ وبذہ بطل نکاح الثانیہ تو اس صورت عطف میں بھی پہلی معتقدہ کا نکاح صحیح ہے اور ثانیہ  
 کا باطل تو مقصود بالسوال یہی صورت عطف ہے کیونکہ یہاں عطف بالواو ہے فجعلتموه للترتیب کیونکہ  
 پہلے بذہ کے ساتھ مشارایہ اولاً آزاد ہوئی اس کا نکاح صحیح ہو گیا اس وقت دوسری غیر معتقدہ ہے۔ تو  
 لونڈی کا نکاح علی الحرۃ صحیح نہیں ہے۔ حکذا وضع البألت الخ اصول شمس الاثر میں مسئلہ مذکورہ کی  
 وضع اسی طرح ہے جیسے ہم نے ذکر کی ہے دامخ الاسلام البتہ فخر الاسلام کی وضع اس سے مختلف  
 ہے وہ حکذا کہ ایک شخص دو لونڈیوں کی تزویج بطور فضولی کے دوسرے شخص سے کر دیتا ہے بغیر  
 اذن مولدہما وبغیر اذن الزوج فقوله بغیر اذن الزوج لاحاجۃ الى التقید اس تقیید کی ضرورت  
 نہیں ہے وعلی تقدیر اگر یہ تقیید لگائی جائے تو پھر ضروری ہے کہ زوج کی جانب سے کوئی فضولی آخر  
 اس عقد نکاح کو قبول کرے کیونکہ ایک فضولی طرفین نکاح یعنی از طرف منکوحہ و ناکح متولی نہیں ہو

سکتا۔ وقد قید فی الحواشی یعنی حواشی فخر الاسلام میں یہ قید کی ہے کہ نکاح امتین بعقد واحد ہو اتباعاً جو جامع کبیر میں وضع مسئلہ تھی اس کی اتباع میں عقد واحد کی قید کا اضافہ کیا ہے حالانکہ اس کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہماری بحث عقد واحد یا عقدین متعددین کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتی و فی الجامع الکبیر جامع کبیر میں اس مسئلہ کو عقد واحد کے ساتھ مقید کیا ہے کیونکہ انھوں نے بہت سے مسائل ایک ہی ملک میں منظم کئے ہیں جن میں سے بعض مسائل ایسے ہیں ان کا عقد واحد و عقدین کے لحاظ سے حکم مختلف ہے لہذا ان جیسے نکاح امتین ان کی رضا اور ان کے مولیٰ کی رضا کے ساتھ کیا جائے۔ لیکن رضا تفرج نہیں ہے تو یہ مسئلہ عقد واحد اور عقدین کے لحاظ سے مختلف حکم رکھتا ہے اس غرض کی خاطر عقد واحد کی قید کر دی ہے۔ ان کی تفصیل جامع کبیر میں دیکھی جائے اور کچھ تفصیل تلویح میں بھی ہے دیکھ لی جائے۔ دان زوجہ الفضولی اختین بعقدین اگر ایک فضولی کسی شخص کے ساتھ ایسی دو عورتوں کا نکاح جو آپس میں بہنیں ہیں دو عقدوں میں کر دیتا ہے فاجاز ہما متفرقا اگر خاوندان دونوں کا نکاح متفرقا جائز قرار دیتا ہے ایک کا پہلے اور آخری کا بعد میں تو نکاح ثانہ باطل ہے اور اولیٰ کا یعنی جس کے عقد کو پہلے جائز قرار دیا ہے وہ صحیح ہے دان اجاز ہما معاً اگر دونوں کو یک وقت جائز قرار دیتا ہے کہتا ہے اجزت نکاحہما تو دونوں باطل ہیں اور اسی طرح اگر حرف عطف کے ساتھ دونوں کے نکاح کو جائز قرار دے کہ کہ اجزت نکاح ہذہ و ہذہ تو اس صورت میں بھی ہر ایک کا نکاح باطل ہو جائے گا تو اس مسئلہ عطف میں آپ نے وا کو مطلق جمعیتہ کے لئے قرار نہیں دیا بلکہ قرآن و مقارنتہ کیلئے قرار دیا ہے تب تو دونوں کا نکاح باطل ہے اگر صرف جمعیتہ ہوتی اور مقارنتہ ہوتی تو تعاقب کی صورت متصور کر کے ایک کا جائز ہو سکتا تھا دان قال اعتق ابی فی مرض موتہ اگر ایک شخص کہتا ہے کہ میرے باپ نے اپنی مرض الموت میں اعتق ہذا و ہذا و ہذا یعنی تین غلاموں کے متعلق کہتا ہے کہ اس کو اور اس کو اور اس کو آزاد کیا تھا۔

ولد وارث و لامال لہ سولی ذلف اور اس کا وارث بجز اس ابن مقر کے کوئی نہیں ہے کیونکہ اس کے علاوہ اگر اس میت کا اور ابن بھی ہو تو پھر حکم عتق صرف اس مقر کے حصہ میں نافذ ہوگا اور باقی میں سعایتہ واجب ہوگی اور اس میت کا مال ان تین غلاموں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ اور مال بھی ہو اور یہ غلام اس کی ثلث میں آسکتے ہیں تو تمام آزاد ہو جائیں گے اس لئے یہ دونوں قیدی ضروری ہیں اور یہ قید بھی معتبر ہے کہ قیمت ان کی آپس میں برابر ہے فان اقر متصلاً اگر ان تینوں کے متعلق یہ اقرار متصلاً کرتا ہے تو ہر غلام کی ثلث آزاد ہوگی دان سکت فیما بین ذلف اگر درمیان میں

سکوت اختیار کرتا ہے یعنی کہتا ہے اعتق ہذا اس کے بعد کچھ دیر خاموش رہتا ہے پھر کہتا ہے و ہذا اور اس کے بعد سکوت کرتا ہے پھر کہتا ہے و ہذا تو اسل خاموشی کی صورت میں اول سالم ازاد ہو جائے گا اور ثانی کا نصف اور ثالث کا ثلث آزاد ہو گا لانه لما قال اعتق ابی هذا وسکت یعق کمر یہ کل آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ ثلث کل مال ہے۔ مفروض یہ ہے کہ ان تمام عبید کی قیمت برابر برابر ہے۔ فاذا قال بعد السکوت پھر جب سکوت کے بعد کہا و ہذا وسکت اور اس کے بعد پھر سکوت اختیار کیا فقد عطفہ علی الاول تو اس کا عطف پہلے پر ہو تو اس کا مقتضا یہ ہے کہ ثانی کی نصف ازاد ہو مع نصف الاول اور اول کی بھی نصف کیونکہ یہ دو نصفیں مل کر مکمل غلام ہو جاتا ہے جو ثلث مال ہے۔ لکن لما اعتق الاول لیکن چونکہ اول تو آزاد ہو چکا ہے لہذا اس سے رجوع ممکن نہیں ہے لہذا ثانی کی نصف ازاد ہو جائے گی۔ ثم لما قال وهذا پھر کچھ دیر کے بعد ثالث کے متعلق کہا و هذا فموجبہ عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث کل من الاولین تو مقتضا اس کا یہ ہے کہ ثالث کی ثلث ازاد ہو اور اولین میں سے بھی ہر ایک کی ثلث و ثلث ازاد ہو کیونکہ اسی طرح یہ کل مال کی ثلث بنتی ہے جس میں وصیت نافذ ہو سکتی ہے لیکن اولین سے جو کچھ ازاد ہو چکا ہے اس سے رجوع ممکن نہیں ہے لہذا ثالث کی ثلث ثانی کا نصف اول کل ازاد ہو جائے گا۔ فجعلتموہ تو تم نے اس صورت میں جہاں بلا سکوت متصلاً اقرار کرتا ہے واو کو قرآن و مقارنتہ کے لئے قرار دیا یہ ایسے ہوا جیسے وہ کہتا اعتقہما ابی معا لانه لو لم یکن کیونکہ اگر قرآن کیلئے نہ ہوتی تو ترتیب ثابت ہوتی جیسے مسئلہ سکوت میں تھا قلنا اما الاول یہاں سے جوابات شروع ہیں اول صورت میں یعنی اس صورت میں جب دو لونڈیوں کا نکاح ایک شخص کے ساتھ بغیر اذن مولیٰ کے ہوا اور مولیٰ نے حرف عطف کے ساتھ کہا اعتقت ہذہ و ہذہ تو اس صورت میں جب پہلی لفظ ہذہ کے ساتھ ازاد ہوتی تو اس کا نکاح منعقد ہو گیا اور اذن مولیٰ کی ضرورت نہ رہی تو ثانیہ لونڈی ہے اس کا نکاح علی الحرۃ ہے لہذا لم یبق الاثانیۃ محلاً للتوقف تو ثانیہ اس کا محل ہی نہیں ہے کہ اس کا نکاح اس کے عتق پر موقوف رہے فان نکاح الامۃ علی الحرۃ لا تجوز کیونکہ امر کا نکاح حرہ پر مرے سے جائز ہی نہیں ہے لہذا یہ لونڈی نکاح کے توقف کی محل ہی نہیں رہی تو اس کا نکاح باطل ہو جائیگا اگرچہ حرہ ہو جانے کے بعد دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے لیکن پہلا نکاح جو موقوف تھا وہ باطل ہے واما الاثنی والثالث ثانی صورت یعنی تزویج اختیار اور ثالث یعنی اعتق ابی ہذا و ہذا و ہذا فلان الکلام اک لئے کہ یہ منابطہ ہے کہ کلام اپنے آخر پر موقوف ہو جاتی ہے جب آخر کلام میں کوئی مغیر آجائے جیسے شرط واستثناء وغیرہ دہنا اور ان دو مسائل یعنی ثانی و ثالث میں کذا لک یعنی آخر کلام اول کے لئے مغیر

ہے اما فی الاختین یعنی اختین والے مسئلہ میں نکاح ثانیہ کی اجازت پہلی کے نکاح کو باطل کر دیتی ہے تو آخر نے اول کے حکم کو متغیر کر دیا۔ لہذا عطف کی صورت میں دونوں کا نکاح باطل ہو جائیگا۔ واما فی الاخبار بالاعتاق اعتاق کے مسئلہ میں جو شخص خبر دے رہا ہے کہ اعتق ابی ہذا تو یہ قول اس غلام کے کل کے عتق کا موجب ہے نہ قولہ دھذا پھر اس کا قول و ہذا تو یہ موجب ہے کہ ثلث ان دو غلاموں میں منقسم ہو اور غلام اول کا بعض آزاد ہو فیکون مغیر الاول الکلام تو یہ اول کلام کیلئے مغیر ہے اور مغیر کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب متصلاً واقع ہو بخلاف الامتین بخلاف امتین کے کہ وہاں آخر کلام مغیر الاول نہیں ہے کیونکہ اعتقت ہذہ و ہذہ میں اعتاق ثانیہ پہلی کے اعتاق کے لئے مغیر نہیں ہو سکتا لہذا یہاں آخر کلام مغیر الاول نہیں ہے اور مسئلہ اختین میں آخر کلام مغیر الاول ہے لہذا موقوف علی الآخر ہوگا۔

وقد ذکر فی الجامع المحصی جامع حصیری میں ذکر کیا کہ مسئلہ امتین اور مسئلہ اختین میں کوئی فرق نہیں بل انما جاء الفرق بلکہ فرق صرف اس بنا پر ہوا ہے کہ وضع مسئلہ میں اختلاف ہے دھوان فی مسئلہ الامتین اور وہ فرق یہ ہے کہ امتین کے مسئلہ میں مولیٰ کہتا ہے ہذہ حرۃ و ہذہ حرۃ عطف جملہ علی الجملہ ہے تو پہلے جملہ کے ساتھ لونڈی ادا ہوئی اس کا نکاح صحیح ہو گیا اور دوسرے جملہ سے جب تک فارغ نہیں ہوتا تو نکاح الامة علی الحرۃ ہے تو یہ باطل ہو جائے گا اور مسئلہ اختین میں کہتا ہے اجزت نکاح ہذہ و ہذہ یہ عطف مفرد علی المفرد ہے ایک ہی اجازت کے ساتھ دونوں نکاح جائز قرار دے رہا ہے فائدہ افراد لکل الخ یعنی مسئلہ امتین میں ہر ایک لونڈی الگ تحریر کی ہے۔ لہذا یہاں صدر کلام آخر پر موقوف نہیں ہے لہذا یہ مغیر نہیں ہوگا اور اختین کے مسئلہ میں ہر ایک کے لئے الگ الگ اجازت نہیں بلکہ دونوں کی اجازت واحدہ ہے لہذا اول کلام موقوف علی الآخر ہوگا لہذا دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ حتیٰ لو افردهنا اگر مسئلہ اختین میں الگ الگ اجازت کرتا مثلاً کہتا اجزت نکاح ہذہ واجزت نکاح ہذہ تو اولیٰ کا نکاح صحیح ہو جاتا و لولہ یضرب فی الامتین اگر امتین میں تحریر الگ الگ نہ ہوتی بلکہ یوں کہتا اعتقت ہذہ ہذہ تو دونوں معاً آزاد ہو جاتیں اور نکاح دونوں کا صحیح ہو جاتا۔ وقد تدخل بین الجملتین اور واو عاطفہ کبھی بین الجملتین داخل ہوتی ہے فلا توجب الشارکۃ اس وقت میں وہ موجب مشاکتہ نہیں ہوگی بلکہ صرف دونوں جملے کے مضمون میں جمع کا فائدہ دے گی۔ ہر ایک جملہ اپنے اپنے مضمون کا الگ طور پر مفید ہوگا۔ فنی قولہ ہذہ طالق ثلثا و ہذہ طالق تو اس صورت میں ثانیہ مطلقہ بطلاق واحدہ ہوگی جب کہ اولیٰ مطلقہ بطلاق ثلثہ ہوگی ثانیہ شریک بالاولیٰ فی الطلاقات الثلث

نہیں ہوگی ہر ایک جملہ کا حکم الگ الگ حاصل ہوگا۔ وانما تجبھی یہ مشاکہ اس وقت واجب ہوتی ہے۔ اذا افتقر الآخر الى الاول جب آخر کلام محتاج الی الاول ہو فیشارک الاول یعنی اس وقت آخر کلام اول کے ساتھ مشارک ہو جائے گا اس حصہ میں جس کے ساتھ اول متمم ہوا ہے اور یہ عموماً وہاں ہوتا ہے جہاں بذریعہ واو خبر مبتدا پر یا جزاء شرط پر عطف ہو۔ بعینہ اور ثانی کے لئے متمم بعینہ وہی ہوگا جو اول کے لئے متمم ہے لا بتقدیر مثله اس متمم کی مثل کی تقدیر نہیں کی جائے گی ان لم یتمتع الاتحاد بشرطیکہ معطوف اور معطوف علیہ میں متمم کا متحد ہونا ممتنع نہ ہو نحو ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق اور دونوں آخری معطوفین مفتقر الی الاول ہیں اور ان کے لئے متمم بعینہ وہی ان دخلت ہے جو اول میں مذکور ہے۔ ہر ایک طالق کے ساتھ الگ الگ ان دخلت مقدر نہیں کرنا پڑیگا۔ یہی کہا لیس کتکرات قولہ ان دخلت فانت طالق جیسے یہی قول بمع شرط کے مکرر کیا جاتا ہے اس جیسا نہیں فلا یقع الثلث تو امام کے نزدیک غیر مدخول کو اس صورت میں تین طلاق واقع نہیں ہوں گی بلکہ اول کے ساتھ بائنہ ہو جائیگی ثانی اور ثالث لغو ہو جائیگی فانه یکن تو اس صورت میں ممکن ہے کہ یہ اجزیہ کثیر ایک ہی شرط متحد کے ساتھ جو اول مذکور ہے ان دخلت الدار اسی کے ساتھ متعلق ہو جائیگی یہاں تقدیر مثل نہیں کرنی پڑے گی۔ یعنی ہر ایک کے لئے الگ الگ شرط کی تقدیر نہیں ہوگی۔ حتیٰ کہ اس کو یوں قرار دیا جاتے کہ ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق جیسے کہ صاحبین کے نزدیک ہے امام کے نزدیک ایسے نہیں ہوگا۔

او بتقدیرہ یعنی بعینہ متمم واحد کا فی نہیں ہوگا بلکہ اس کی مثل مقدر کرنی ہوگی یہ اس وقت ہوگا جب کہ اتحاد متمم ممتنع ہو۔ یہی کہا ان امتنع اسی الاتحاد یعنی اتحاد المتتم نحو جاءنی زید وعمرو کیونکہ محی زید غیر ہے محی عمر کا لہذا اس مقام پر وجہ فی عمر کی تقدیر ہوگی۔

وبعضهم ادجوا الشركة فی عطف الجمل ایضاً اور بعض حضرات عطف جمل میں بھی اشتراک فی الحکم کو واجب قرار دیتے ہیں۔ حتی قالوا یہاں تک انھوں نے کہہ دیا کہ بذریعہ عطف قرآن و مقارنتہ فی النظم جب ہوگی مقارنتہ فی الحکم کی فقالوا فی اقیمو الصلوٰۃ الخ اس پر بنا رکھ کے انھوں نے کہا کہ اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ یہاں عطف جمل مقارنتہ فی الحکم کا متقاضی ہے چونکہ صبی پر صلوٰۃ واجب نہیں ہے اس لئے زکوٰۃ بھی صبی پر واجب نہیں ہے اس بارہ میں یہ دونوں جملے مشارک فی الحکم ہوں گے یشبہ یہ بھی مشابہ بالصواب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ اس پر مبنی ہو کہ اقیموا الصلوٰۃ کا جو مخاطب ہے وہی بعینہ مخاطب ہے واتوا الزکوٰۃ کا چونکہ صبی اقیمو الصلوٰۃ کا مخاطب

نہیں ہے لہذا آتوا الزکوٰۃ کا مخاطب بھی نہیں ہوگا لکنناقول یعنی مسئلہ تو ہم احناف کے نزدیک ایسے ہی ہے کہ زکوٰۃ صبی پر واجب نہیں لیکن دلیل ہمارے نزدیک قرآن فی النظم نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک وجہ یہ ہے کہ انما تجب الزکوٰۃ علی الصبی صبی پر زکوٰۃ اس لئے واجب نہیں کہ یہ عبادۃ محضہ ہے یعنی اس کے اندر معنی مؤنتہ و مشتقہ کو دخل نہیں ہے اور صبی عبادۃ محضہ کے وجوب کی اہلیہ نہیں رکھتا اس لئے زکوٰۃ اس پر واجب نہیں ہے لاللقران فی النظم یعنی قرآن فی النظم یہ دلیل نہیں ہے۔ عشر اور صدقۃ الفطر کے اندر عبادۃ کے علاوہ مؤنتہ کا معنی بھی معتبر ہے لہذا یہ واجب علی الصبی ہوں گے۔ والقائل بوجوب الزکوٰۃ اور وہ حضرات جو صبی پر وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ و زکوٰۃ کا خطاب صبیان کو بھی شامل ہے لیکن عقل وجوب صلوٰۃ سے صبیان کی تخصیص کرتا ہے کیونکہ یہ عبادۃ بدنیہ ہے اور صبی مشقۃ جسمانیہ برداشت کرنے سے عجز کی وجہ سے مستثنیٰ ہے اور زکوٰۃ عبادۃ مالیہ ہے اور اس کا مال اس کے ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو یسکن ادار الولی عنہ اس کی طرف سے اس کا ولی مال صبی سے ادا کر سکتا ہے۔ وهذا فاسد عندنا یعنی جمل میں ایجاب شرکت ہمارے نزدیک فاسد ہے لان الشرکۃ کیونکہ شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب جملہ ثانیہ محتاج الی اولی ہو ففی قوله ان دخلت الدار الخ یعنی جب کہتا ہے ان دخلت الدار فانت طالق و عیدی حر تو عتق غلام بھی دخول دار کی شرط سے معلق ہو جائے گا کیونکہ جملہ ثانیہ بحکم مفرد ہے حکم افتقار میں لان الاصل فی الواو الشرکۃ چونکہ واو کی اصل وضع اشتراک کے لئے ہے اور یہ اس وقت ثابت ہو سکتی ہے جب عیدی حر کا عطف جزا پر ڈالا جائے اگرچہ یہ جملہ فی حد ذاتہ تام ہے لیکن حکم افتقار میں بمنزلہ مفرد کے ہے لہذا اس کا عطف جزا پر ہوگا تاکہ واو عطف اپنی اصل وضع پر برقرار رہے تو عطف اسمیہ یعنی عیدی حر کا آپ جیسے اسمیہ انت طالق پر ہوگا اور یہ دونوں ایک ہی شرط دخول دار کے ساتھ معلق ہو جائیں گے بخلاف وضرتک طالق کے کہ یہاں خبر کو ظاہر کر دیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا عطف انت طالق پر نہیں ہے ورنہ تو صرف وضرتک کہنا کافی تھا طالق کے اظہار کی ضرورت نہ تھی لہذا یہ جملہ ثانیہ معلق بشرط نہیں ہوگا۔ فان اظہار الخ خبر ہذا دلیل عدم المشاركة فی الجوا۔

لما ذکر ان الشرکۃ الخ جب یہ ذکر کیا کہ معطوف اور معطوف علیہ میں شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب جملہ ثانیہ مفتقر الی الاولی ہو تو اشکال وارد ہوتا ہے کہ ان دخلت الدار فانت طالق و عیدی حر میں عیدی حر جملہ تامہ ہے جو اپنے ماقبل کی طرف محتاج نہیں ہے لہذا مناسب تھا کہ یہ شرط مذکورہ کے ساتھ متعلق نہ ہوتا بلکہ یہ کلام مستقل ہو کر مجموع شرط و جزا پر عطف ہوتا۔ فاجاب



بأنه في قوة المفرد تو اس کا جواب دیا کہ باوجود جملہ نامہ ہونے کے یہ بمنزلہ مفرد کے ہے کہ محتاج الی  
الاولیٰ ہے کیونکہ اس کو جزا کے ساتھ جملہ اسمیہ ہونے کی مناسبت حاصل ہے لہذا یہ امر منج ہے  
کہ اس کا عطف صرف جزا پر ہوتا کہ عطف اسمیہ علی الاسمیہ ہوا لا علی مجموع الشرط والجن کیونکہ اس  
صورت میں معطوفین کے مابین مناسبت مذکورہ ختم ہو جائے گی۔ فاذا كانت جب یہ معطوف علی الجزا  
ہوا تو یہ قوت مفرد میں ہوگا۔ لان جزاء الشرط کیونکہ جزائے شرط جملہ کا بعض حصہ ہوتا ہے جملہ تمامہ  
نہیں ہوتا دایضا الواو للعطف اور یہ دوسری وجہ ہے حاصل یہ کہ واو عطف کے لئے ہے اور عطف  
میں شرکت اصل ہے فتعمل علی الشریکۃ لہذا جہاں تک ممکن ہو اس اصل کی رعایت کرتے ہوئے واو  
کو شرکت پر محمول کیا جائے گا۔ وهذا اذا كان المعطوف اور یہ اس وقت ہے جب کہ معطوف اپنے ماقبل  
کی طرف حقیقتاً محتاج ہو۔ کما فی المفرد جیسے کہ معطوف مفرد ہو۔ او حکماً یا معطوف اپنے ماقبل کی طرف  
حکماً محتاج ہو یہ اس جملہ میں ہوتا ہے جس کو قوت مفرد میں اعتبار کرنا ممکن ہو اس وقت محمول علی الشریکۃ ہوگا  
تاکہ واو عطف اپنے اصل پر بقدر امکان جاری رہے اما اذا لم یکن جب شرکت پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو  
فلا تعمل پھر محمول علی الشریکۃ نہیں کیا جائیگا وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون فی قوة المفرد یہ اس وقت ہوگا جب  
معطوف ایسا جملہ ہو جو قوت مفرد میں نہیں ہے تو یہ اپنے ماقبل کی طرف اصلاً محتاج نہیں ہوگا کما فی  
اقیموا الصلوة واتوا الزکوة میں تو یہاں واو صرف نسق و ترتیب کے لئے ہوگی شرکت نہیں ہوگی ففی قوله  
ان دخلت الدار فانت طالق وضررتک طالق میں وضررتک طالق کو دونوں وجہ پر محمول کرنا ممکن تو ہے  
لکن اظہار الخبر لیکن لفظ وضررتک کے ساتھ لفظ طالق کو بصورت خبر ظاہر کرنا اس کو ترجیح دیتا ہے  
کہ اس کا عطف مجموعی شرط و جزا پر ہونہ صرف جزا پر لہذا لو كان معطوفاً کیونکہ اگر یہ صرف جزا پر معطوف ہوتا  
تو وضررتک کہنا کافی تھا ساتھ لفظ طالق کے کہنے کی ضرورت نہ تھی تو و بعدی حرّ میں عتق غلام متعلق  
بالشرط ہوگا بخلاف وضررتک طالق یہ متعلق بالشرط نہیں ہوگا ولہذا جعلنا قوله تعالیٰ  
ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابد احاصل یہ کہ لا تقبلوا جملہ انشائیہ ہے۔  
اور اس کے ساتھ خطاب اتمہ کو ہے جیسے فاجلدوا الانشیہ ہے اور مخاطب اس کے ساتھ اتمہ ہیں۔  
اسی مناسبت کی وجہ سے لا تقبلوا کا عطف جزا یعنی فاجلدوا پر ہوگا اور یہ دونوں امر حد قذف میں درج  
ہوں گے اور بخلاف اولئک ہم الفاسقون یہ جملہ خبریہ ہے اور اس کے ساتھ اتمہ مخاطب نہیں ہیں لہذا اس  
کا عطف جزا پر نہیں ہوگا۔ وثمرۃ ہذا ثانی فی آخر فصل الاستثنا انشاء اللہ تعالیٰ۔

الفاء للتعقیب یعنی مدخول فا اپنے ماقبل کے عقب میں بلا تراخی واقع ہوگا۔ فلہذا اتدخل فی الجن  
چونکہ وقوع جزا تحقیق شرط کے عقب میں ہوتا ہے اس لئے فا داخل علی الجزا ہوتی ہے۔ فان قال ان دخلت  
ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق تو شرط طلاق یہ ہوگی کہ ان دونوں دار کو علی الترتیب داخل ہوا اور ثانیہ میں بلا تراخی

داخل ہو تو تب مطلقہ ہوگی قد تدخل علی المعلول چونکہ معلول علتہ کے عقب بلا تراخی واقع ہوتا ہے اس لئے داخل علی المعلول ہوتی ہے جیسے ہار الشتاء فتأجب تو موسم شتاء کا آنا یہ سبب و علتہ ہے تیار رہنے کا۔ قد يكون المعلول عين العلة في الوجود کبھی علتہ اور معلول باعتبار وجود کے متحد ہوتے ہیں لیکن مفہوماً متغایر ہوتے ہیں جیسے سقاء فارواء تو سقی علتہ ار واء ہے مفہوماً متغایر ہیں سقی کے معنی سے پلانا اور ار واء کے معنی سے پانی سے سیر کرنا اور وجود میں سقی وار واء متحد ہیں وجوداً ان میں تغایر نہیں ہے وغولن یجزی ولد الخ اولاد اپنے والد کا بدل احسان ادا نہیں کر سکتی ہاں اسے مملوک پانے اور خرید کرے پس ازاد کرے تو اس کے ساتھ مکافات ہو سکتی ہے کیونکہ والد سبب تربیت کے اپنی اولاد کی حیوۃ حقیقہ کا سبب ہے اور اپنے والد کو ازاد کرنے کے ساتھ اس کی حیوۃ حکمیہ کا سبب ہو جائے گا کیونکہ رقی حکمی موت ہے اب یشریہ علتہ ہے یعقوبہ کی۔ دونوں مفہوماً متغایر ہیں لیکن وجوداً یہی شرعاً حقیق ہے فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر تو یہ قبول بیع ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اعتناقی فخر ایجاب بیع پر مرتب نہیں ہوتا بلکہ بعد ثبوت القبول ہوتا ہے لہذا اس نے یوں کہا قبلت فهو حر بخلاف هو حر اگر هو حر کہتا ہے اور اس پر فا داخل نہیں کرتا تو یہ قبول بیع نہیں ہوگا یہ ویسے خبر ہوگی اس امر کی کہ وہ تو حر ہے لہذا اس کی بیع کیسے ہو سکتی ہے اور فاعقیبہ کی وجہ سے فهو حر ماقبل پر متفرع ہو رہا تھا اور اس کی تفریع بغیر قبولیت بیع کے نہیں ہو سکتی ولو قال للخیاط اگر خیاط سے کہتا ہے ایکبغنی هذا الثوب قمیصاً کیا یہ کپڑا میری قمیص کے لئے کافی ہوگا خیاط کہتا ہے نعم تو صاحب الثوب کہتا ہے فاقطعه فقطعه فاذا هو لا یبغنی کاٹنے کے بعد وہ کپڑا قمیص کے لئے کافی نہیں ہوتا تو خیاط پر ثوب کی ضمان واجب ہوگی کیونکہ فاقطعه کی فاجزائیہ ہے جس سے مقصد یہ ہے ان کاں کافی القمیص فاقطعه تو قطع کا امر معلق بشرط الکفایتہ تھا تو عدم کفایتہ کی صورت میں شرط قطع محقق نہیں ہے لہذا ضمان واجب ہوگی بخلاف قوله اقطعه اگر بغیر فا کے اقطعه کہتا ہے تو عدم کفایتہ کی صورت میں ضمان نہیں آئے گی کیونکہ یہ امر مطلق ہے اور شرط کفایتہ پر متفرع نہیں ہے۔ وقد تدخل علی العلل کبھی فاعل پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے ابشر فقد اتاک الغوث غوث امداد کا پہونچنا یہ علتہ ہے البشر کے لئے۔ یہ فا داخل علی العللہ ونظیرہ اور اس کی نظیر ہے اذالی الفافانت حر اس کا معنی ہوگا لانک حر بعتنی فی الحال یہ فی الحال آزاد ہو جائے گا اس کا عتیق معلق بالاداء نہیں ہوگا اور اسی طرح انزل فانت آمن میں بھی لفظ فا داخل علی العللہ ہے۔

اعلم ان اصل الفاء فا چونکہ تعقیب کے لئے ہے اس لئے اندر اصل یہ ہے کہ داخل علی المعلول ہو کیونکہ معلول علتہ کے عقب میں آتا ہے۔ وانما تدخل علی العللہ فا کا علتہ پر داخل ہونا خلاف اصل

تھا اس لئے اس کی توجیہ کر رہا ہے کہ علت پر اس وقت داخل ہوگی جب علت سے مقصود اصلی معلول ہو تو علت کے لئے یہ معلول علت غائیہ ہو جائے گا فیصير العلة معلولا تو اس وقت میں علت معلول کے درجہ میں ہو جائے گی اور معلول جو علت غائیہ تھا یہ درجہ علت میں ہو جائے گا اصل یہ ہے کہ علت غائیہ باعتبار وجود ذہنی کے فاعلیہ فاعل کے لئے علت ہوتی ہے لیکن باعتبار وجود خارجی کے معلول ہوتی ہے فقہر تاک الغوث میں فا داخل علی العلة ہے لیکن چونکہ اس سے مقصود اصلی اشارہ ہے لہذا وہ علت غائیہ کے درجہ میں ہو کر تاک الغوث کے لئے علت ہو گا اور تاک الغوث معلول کے درجہ میں ہو گا اس لئے اس پر فا داخل ہوتی ہے۔ فلنخذ اندخل علی العلة یعنی اس وقت فا داخل علی العلة باعتبار اس کے نہ ہوا کہ وہ علت ہے بلکہ باعتبار اس کے معلول ہونے کے ہوا تو دخول فالتقیبہ صحیح ہو گا ومن ذلک قولہ تعالیٰ وتزودا فان خیرا لزااد التقویٰ یعنی جب سفر ج کرو تو اپنے ساتھ زاد راہ لے جایا کرو کیونکہ اس کی بھلائی تقویٰ ہے یعنی سوال اور گدگری سے بچ جاو گے تو خیر الزاد التقویٰ کہنے سے مقصود بالذات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے ساتھ زاد راہ لے جائیں یہ نہ ہو کہ متوکل علی اللہ بن کر نکلیں پھر حرم میں پہنچ کر لوگوں سے سوال کرتے پھریں تو جب تزودا مقصود بالذات ہوا تو یہ خیر الزاد کی علت غائیہ ہو جائے گا اور خیر الزاد بدرجہ معلول اس لئے اس پر فا داخل ہوتی ہے وقول الشاعر افا مملک لم یکن ذابحة یعنی جب بادشاہ صاحب ہبہ نہ ہو یعنی لوگوں پر ہبہ اور عطیہ نہ کرے تو فدعہ فدولتہ ذابحة پس اسے چھوڑ دے کہ اس کی دولت و سلطنت جانیوالی اور ضائع ہونیوالی ہے یعنی اس شعر سے مقصود بالذات یہی بتلانا ہے کہ جب وہ شخص صاحب ہبہ نہ ہو تو یہ علت غائیہ کے درجہ میں ہو جائے گی اور دولتہ ذابحہ بدرجہ معلول تو فا اس لئے اس پر داخل ہوتی ہے۔ یا اس کی توجیہ یوں بھی ہو سکتی ہے کہ فاعل پر اس وقت داخل ہوتی جب علل کو دوام حاصل ہو تو اس وقت یہ ابتداء حکم سے مترخی ہو جاتی ہے۔ اس لئے فار تعقیبہ ان پر داخل ہو جاتی ہے وانما قلنا یعتق فی الحال ہم نے جو کہا ہے کہ اذا لی الفاننت حر میں غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ فاننت حر کا معنی ہے لائک حر، تو اس صورت میں فاننت حر امر کا یعنی اڈ کا جواب نہیں بن سکتا۔ لان جواب الامر کیونکہ امر کا جواب صرف فعل مضارع ہوتا ہے وجہ اس کی یہ پیش کی کہ امر مستحق جواب بتقدیر ان شرطیہ ہوتا ہے اور کلمہ ان ماضی کو بمعنی مستقبل کر دیتا ہے والجملة الاسمیة اور جملہ اسمیہ جو دالہ علی الثبوت ہوتا ہے وہ بھی بمعنی مستقبل ہوتا ہے۔ وانما تجعل ذلک اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب لفظ ان ملفوظ ہو۔

اما اذا كانت مقدرۃ اور جب کلمہ ان مقدر ہو تو پھر ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا۔  
کما تقول ان تاتنی اگر متاک تو اس مثال میں لفظ ان ملفوظ ہے تو ماضی جو اس کے جواب ہے

وہ بمعنی المستقبل ہے۔ ولا تقول ایتنی اگر متکلف یہ مثال غلط ہے کیونکہ یہاں امر ہے اور اس کے جواب میں کلمہ ان مقدر ہوگا۔ اصل یوں ہے ایتنی ان ایتنی اگر متکلف تو یہاں ان مقدر ہے لہذا یہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا بلکہ واجب ہے کہ جواب امر میں مضارع استعمال کریں اور کہیں ایتنی اگر متکلف۔ وکذا فی الجملة الاسمیة اور یہی حال جملہ اسمیہ میں رہے گا کہ ان ملفوظ کی صورت میں بمعنی مستقبل ہوگا جواب درست ہوگا اور یوں کہہ سکتے ہیں ان تاتنی فانت مکرم ولا تقول ایتنی فانت مکرم کیونکہ جواب امر میں ان مقدر ہے جو بمعنی مستقبل نہیں کریگا لہذا جواب صحیح نہیں ہوگا فکذا لا یجعل ان المقدرة جیسے ان مقدرہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا اسی طرح جملہ اسمیہ کو بھی بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا بل اولیٰ بلکہ بطریق اولیٰ جملہ اسمیہ کو بمعنی مستقبل نہیں کرے گا۔ لان مدلول الجملة الاسمیة کیونکہ جملہ اسمیہ کا مدلول بعید از مستقبل ہے اور ماضی کا مدلول قریب الی المستقبل ہے لا شترکھما یعنی ماضی اور مستقبل دونوں فعل ہونے میں اور دلالت علی الزمان میں مشترک ہیں فلما لم یجعل توجب ان مقدرہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا تو جملہ اسمیہ کو بمعنی مستقبل بطریق اولیٰ نہیں کر سکے گا لہذا جملہ اسمیہ جواب امر نہیں ہو سکتا تو فانت حراد کا جواب نہیں ہے اور نہ اذ پر مرتب ہے لہذا غلام آزاد ہو جائے گا خواہ الف ادا کرے یا نہ کرے۔

ثم للترتیب مع التراخی یعنی لفظ ثم ترتیب کے لئے ہے اور اس ترتیب میں تراخی بحسب الزمان بھی معتبر ہے۔ راجع الی التکلم عندہ اما ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ترتیب مع التراخی راجع الی التکلم ہے یعنی ایک کلمہ بولا گویا کہ پھر ساکت ہو گیا پھر دوسرا کلمہ بولا والی الحکم عندہما صاحبین کے نزدیک یہ تراخی حکم میں ہے تکلم میں نہیں ہے بلکہ بلحاظ تکلم کے یہ کلام متصل ہے بدون اعتبار السکوت فی الثانیہ فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار عندہما یعلقن جمیعاً تو صاحبین کے نزدیک یہ تینوں طلاق دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہو جائیں گی کیونکہ یہ ایک ہی کلام متصل ہے اور نہ کوئی فصل ہے اور نہ اعتبار سکوت اس لیے یہ تمام ایک ہی شرط جو کہ مؤخر ہے کے ساتھ معلق ہو جائے گی البتہ بوقت دخول دار کے یغزلن مرتباً یعنی ان طلاقوں کا نزول اور وقوع بالترتیب ہوگا اگر عودت مدخولہ ہوئی تو یکے بعد دیگرے تینوں واقع ہو جائیں گی کیونکہ مدخولہ علی الترتیب محل ثلاث ہو سکتی ہے۔

وان لم تکن مدخولہا اگر عودت غیر مدخولہ ہوئی تو طلاق اول کے ساتھ بائنہ ہو جائے گی۔ ثانی اور ثالث کا وہ عمل نہیں رہی ہے لہذا یہ لغو ہو جائیں گی تو بیع واحدہ تو یہ اس صورت میں تھا جب شرط مؤخر اور جزا مقدم تھی وکذا ان قدم الشرط اور اگر شرط مقدم اور جزا مؤخر ہو یعنی یوں

کہ ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تو یہی حکم رہے گا اور دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں دیکھنا۔ فی غیر المدخول بہا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غیر مدخولہ میں جب کہ جزا مقدم ہو تو صرف اول واقع ہوگی انعام بذکر تقدیمہ الجزء یعنی مصنف تقدیم جزا کی شرط متن میں ذکر نہیں کی حالانکہ اس کا ذکر ضروری تھا تو اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا لانه یا فی الخ یعنی چونکہ اس مقام میں متن کے اندر الشرط کا لفظ آ رہا تھا تو یہ اس پر دال ہوگا کہ سابقہ بحث اس صورت میں ہے جب کہ جزا مقدم ہو اس لئے متن میں اس کی تصریح نہیں کی شیخ الاول تو امامؒ کے نزدیک بصورت تقدیم جزا غیر مدخولہ پر طلاق اول فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کا تعلق شرط مؤخر کے ساتھ نہیں ہے کہ نہ قال انت طالق وسکت گویا کہ اس نے کہا انت طالق پھر اس کے بعد خاموش ہو گیا کیونکہ ثم تراخی فی الشکم کے لئے ہے تو یہ انت طالق تنجیزاً واقع ہو جائے گا اور غیر مدخولہ بابت نہ ہو جائے گی۔ ویلغو الباقی اور باقی دو لغو ہو جائیں گی۔ لعدم المحل چونکہ غیر مدخولہ ایک طلاق کے ساتھ بابت نہ ہو جاتی ہے اور عدۃ بھی اس پر نہیں ہے لہذا وہ محل طلاق نہیں رہی باقی لغو ہوں گی۔

وان قدم الشرط اسی لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ سابقہ بحث تقدیم جزا کی صورت میں ہے۔ اگر بشرط کو مقدم کرتا ہے اور جزا یعنی انت طالق ثم طالق ثم طالق کو مؤخر کرتا ہے تعلق الاول تو پہلی طلاق معلق بالشرط ہو جائے گی ونزل الثانی یعنی ثم طالق جو کہا یہ فی الحال واقع ہو جائیں گی کیونکہ اس کا تعلق بالشرط نہیں ہے کہ نہ قال تو گویا اس کا کہنا یوں ہو جائے گا ان دخلت الدار فانت طالق کہا اور اس کے بعد وہ ساکت و خاموش رہا پھر بعد از سکوت کہا وانت طالق تو یہ فی الحال واقع ہو جائے گی اور متعلق بالشرط نہیں ہوگی۔ ولغا الثالث اور ثالث لغو ہو جائے گی کیونکہ غیر مدخولہ بابت نہ ہو چکی ہے ثالث کا محل نہیں رہی۔ فائدة تعلق الاول پہلی طلاق کے معلق بالشرط ہونے کا فائدہ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ان ملکھا ثانیاً کہ وہ عورت اگر ثانیاً اس کے ملک نکاح میں آئی اور وہ شرط دخولہ اور والی موجود ہوئی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وفی المدخول بہا یہ تمام بحث غیر مدخولہ کے متعلق تھی اگر عورت مدخولہ ہو اور جزا مقدم علی الشرط ہو یعنی یوں ہو انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تقدیم جزا کی قید یہاں بھی متن میں ذکر نہیں کی۔ وجہ عدم الذکر مرسا بقا نزول الاول والثانی پہلا اور دوسرا طالق فی الحال واقع ہو جائے گا لعدم تعلقها بالشرط کیونکہ ان کا تعلق شرط کے ساتھ نہیں ہے گویا دو مرتبہ طالق بول کر ساکت ہو گیا ہے پھر اس کے بعد کہا ہے انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت السیئة مدخولہ بہا ۱۲ چونکہ عورت مدخولہ ہے اس لئے طلاق اول کے ساتھ بابت نہ نہیں ہوگی محل طلاق باقی ہے اس کے بعد ثانیاً جو ثم طالق کہا ہے واقع ہو جائے گی فیقع تطليقتان۔

وَأَمَّا الثَّالِثُ اور تیسری معلق بالشرط ہو جائے گی کیونکہ یہی قریب الی الشرط ہے۔ وَأَنَّ قَدَمَ بَعْنَى اگر شرط کو مقدم کرنا ہے تو پہلی طلاق معلق بالشرط ہوگی۔ وَنَزَلَ الْبَاقِي یعنی ثانی اور ثالث واقع ہو جائے گی اور یہ ظاہر ہے۔ أَمَّا جَعَلَ الْوَحْيَةَ یعنی امام ابو حنیفہ نے ثَمَّ کو تراخی فی التکلم کے لئے اس لئے قرار دیا ہے کہ تراخی فی الحکم جس کے صاحبین قائل ہیں کیونکہ انشاءت میں تراخی فی التکلم کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس میں احکام متراخی عن الکلام نہیں ہوتے بلکہ کلام کے ساتھ متصلاً انشاء حکم ہو جاتا ہے تو جب آپ حکم کو متراخی قرار دیتے ہیں تو لا محالہ تراخی فی التکلم ضرور تسلیم کرنی پڑے گی خواہ تقدیراً ہی سہی کما فی التعلیقات یعنی جیسے تعلیقات میں تراخی فی التکلم تقدیراً قرار دینی پڑتی ہے۔ ان دخلت الدار فانت طالق میں یہی فرض کیا جاتا ہے کہ بوقت دخول دار کے اس نے انت طالق کہا ہے۔ وليس هذا القول اسی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق فی المحال تعلیقاً یعنی فی الحال یہ تکلم بالطلاق نہیں ہے بلکہ بوقت تحقق شرط کے اسے تطلیق یعنی تکلم بالطلاق اور طلاق دینا قرار دیا جاتا ہے۔

بل للأعراض کلمہ بل کی وضع اس کے لئے ہے کہ ماقبل سے اعراض اور مابعد کے اثبات کو تقاضا کرتا ہے۔ على سبيل التدارك اور تدارک سے مراد تدارک کذب ہے یعنی وہ یوں کہنا چاہتا ہے کہ اولاً جو کہا ہے وہ کذب تھا اور بل کا مابعد صدق ہے۔ نحو جاري فی زید بل عمرو گویا مجھے زید کذب ہے اور مجھے عمرو صدق ہے تو ماقبل سے اعراض کر کے مابعد کو ثابت کیا فلہذا قال زفر چونکہ بل اعراض از ماقبل اور اثبات مابعد کے لئے ہے اس لئے اگر کوئی شخص کہتا ہے له على الف بل الفان تو اس کے ذمہ تین ہزار واجب ہو جائیں گے کیونکہ اولاً جو اپنے ذمہ الف کو واجب کیا ہے تو کلمہ بل بول کر اس سے اعراض کر رہا ہے اور اس کا ابطال اور اس سے رجوع کر رہا ہے اور اس کا ابطال اس کے ملک و اختیار میں نہیں۔ لہذا یہ بھی اس کے ذمہ واجب رہے گا اور مابعد بل یعنی الفان بھی ثابت ہو جائے گا۔ تو اس کے ذمہ ثلاثہ الاف واجب ہو جائیں گے زفر نے اس کی نظیر پیش کی کہ انت طالق واحد بل ثنتين تطلق ثلثاً کیونکہ یہاں بھی ابطال اول اس کے اختیار میں نہیں ہے اس کے ساتھ دو اور بھی ثابت ہو جائیں گی تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ قلنا الاخبار ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ له على الف بل الفان یہ اخبار ہے اور خبر احتمال تدارک رکھتی ہے۔ وذا في العرب نفی انفرادہ یعنی یہ تدارک فی الاعداد بل عرفاً نفی الانفراد کو کہتے ہیں یعنی بل کے ساتھ ما اقر بہ کے افراد کی نفی کی جاتی ہے نفی اصل کی نہیں کی جاتی مقصد یہ ہوتا ہے کہ ما اقر بہ منفرد نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اور بھی ہے لولہ علی الف میں اولاً اس امر کا اقرار کیا کہ میرے ذمہ الف ہے اس کے ساتھ اور کچھ نہیں پھر اس کا تدارک کیا کہ یہ منفرد نہیں ہے بلکہ اس الف کے ساتھ اور الف بھی ہے تو الفان واجب ہوں گے۔

خوشی ستون بل سبعون جیسے کوئی شخص کہتا ہے کہ میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر تو یہاں بھی ستون کے افراد کی نفی ہوگی۔ مراد یہ ہوگی کہ ساٹھ کے ساتھ زیادتی دس کی بھی شامل ہے یہی مراد موتی ہے عند اہل العرف تو لہ علیٰ الفل الفان میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ بخلاف الانشاء یہ امام رفر کی نظیر پیش کردہ کا جواب ہے کہ یہ از قبیلہ انشاء ہے۔ فانه لا یحتمل الکذب انشاء کے اندر احتمال کذب تو ہوتا نہیں لہذا اس کے اندر تدارک نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ تدارک سے مراد تدارک کذب تھا۔ والانشاء لا یحتمل الکذب فلا یحتمل التدارک۔ فقلاً یہ بخلاف الانشاء پر تفریع اور تعقیب ہے۔ یعنی چونکہ انشاء محتمل کذب نہیں ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ جب غیر مدخولہ کو کہہ انت طالق واحدہ بل ثنتین تو ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ جب غیر مدخولہ کو کہا انت طالق واحدہ تو اس کا تدارک اور ابطال ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ انشاء ہے اور انشاء میں نہ احتمال کذب ہے نہ احتمال تدارک تو غیر مدخولہ اس ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہو جائے گی تو محل طلاق باقی نہ رہا تو بل ثنتین واقع نہیں ہو گا بلکہ لغو ہو جائے گا۔ بخلاف التعلیق یعنی بخلاف اس کے کہ جب تعلیق کرتا ہے کہ غیر مدخولہ کو کہتا ہے ان دخلت الدار فانت طالق واحدہ بل ثنتین تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ عند الشرط یعنی بوقت تحقق شرط کے لانه قصد ابطال الاول یعنی کلمہ بل کے ساتھ اس کی قصد ابطال اول ہے یعنی انت طالق واحدہ کو جو شرط مدخول کے ساتھ اولاً معلق کیا ہے کلمہ بل کے ساتھ اس کو باطل کرنا چاہتا ہے وافراد الثانی ثانی یعنی جو بل ثنتین کہا تو اسی کو معلق بالشرط کرنا چاہتا ہے ایسی حالت میں کہ اول کے ساتھ منضم نہ ہو کیونکہ کلمہ بل کا مقتضا یہی ہے کہ اعراض عن الاول اور اثبات ثانی کرے ولا یملک الاول یعنی ابطال کا تو وہ مالک نہیں ہے ویملف الثانی دوسری کا مالک ہے یعنی جس کا افراد اور اثبات بکلمہ بل کیا یہ اس کے ملک و اختیار میں ہے فتعلق بشرط آخر تو یہ ثانی یعنی ثنتین یہ شرط آخر کے ساتھ متعلق ہوگا گویا دو تعلیقین جمع ہو گئی ہیں ایک ان دخلت الدار فانت طالق واحدہ اور دوسری ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین فاذا وجد الشرط جب شرط موجود ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی فصار کما لو قال الخ یہ ایسے ہوا جیسے وہ کہتا لابل انت طالق ثنتین تو لا کے ساتھ اول کی نفی اور بل کے ساتھ ثانی کا اثبات کر تلے نفی الاول کا ملک نہیں ہے ثانی کا اثبات اس کے اختیار میں ہے تین طلاقیں واقع ہونگی۔ بخلاف الواو یعنی بخلاف اس صورت کے کہ جب خبر پر عطف بحرف الواو ہو تو یہ ابطال اول نہیں کرتی بل تقریر اور تثبیت اول کرتی ہے اور ثانی کا تعلق بالشرط مذکور بواسطہ الاول ہوگا جب اس شخص نے غیر مدخولہ عورت کو کہا ان دخلت الدار فانت طالق و طالق تو اس کے اندر ثانی طالق بواسطہ اول طالق کے متعلق بالشرط ہو رہا ہے تو اولاً وہی پہلا ثابت ہوگا تو بوقت وقوع شرط کے وہ اولاً واقع ہوگا۔ عورت غیر مدخولہ تھی اسی کے ساتھ بائنہ ہو جائیگی

اس کے بعد وہ محل طلاق نہیں رہی لہذا ثانی اور ثالث لغو ہو جائے گی۔

لکن لا استدراك بعد النفي یعنی لفظ لکن اگر مفرد پر داخل ہو تو اس وقت ضروری ہے کہ بعد از نفی ہو گا اور ہو گا برائے استدراک۔ نحو ما رأیت زیداً لکن عمرواً تو اس نے زید کی عدم رؤیت کا تدارک بر رؤیت عمرو کیا ہے یعنی جب اس نے کہا ما رأیت زیداً تو اس سے وہم ہوتا تھا کہ جب اس نے زید کو نہیں دیکھا تو عمرو کو بھی نہیں دیکھا ہو گا لربط بینہما من الاخوة والصداقة تو لکن عمرواً کہہ کر اس وہم کو دفع کیا کہ زید کو تو نہیں دیکھا لیکن عمرو کو دیکھا ہے۔ وان دخل فی الجملة اگر حرف لکن کا دخول جملہ پر ہو تو پھر ضروری ہے کہ جو جملہ لکن کے ماقبل میں ہے وہ اس جملہ کے ساتھ جو بعد از لکن ہے مختلف فی النفی والا ثبات ہو گا۔ اگر ماقبل میں مثبت ہے تو ما بعد منفی ہو گا و علی العکس بخلاف بل کے کہ وہ اعراض عن الاول کے لئے تھا اور لکن کے اندر اعراض عن الاول نہیں ہے صرف استدراک کے لئے یعنی دفع وہم ناشی ماقبل کے لئے فان اقر لزید الخ اگر ایک شخص ایک غلام کے متعلق اقرار برائے زید کرتا ہے کہتا ہے ان هذا العبد لزید

فقال زید زید جواباً کہتا ہے ما کان لی قط لکن لعبد اگر لفظ لکن عمرو متصل کہتا ہے تو قل عمرو وہ غلام عمرو کا ہو گا وان فصل یعنی لفظ لکن عمرو بعد الفصل یعنی کچھ دیر کے بعد کہتا ہے فللمقر تو وہ غلام مقرر کا ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں مقرر یعنی زید نے مقرر کا اقرار رد کر دیا ہے اور بعد از رد یہ غلام مقرر کا رہیگا۔ لان النفی کیونکہ ما کان لی کے اندر جو نفی ہے اس کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ان یکون تکذیباً لا قرار کے مقرر کے اقرار کی تکذیب ہو یعنی تو نے جو میرے لئے اقرار کیا ہے اس میں تو کا ذب ہے۔ یہ غلام میرا نہیں ہے فیکون اسی النفی رد الی المتن تو اس صورت میں یہ نفی رد الی المقر ہو گا تو اس صورت میں یہ غلام مقرر کا ہو گا و یکنون لا یکون تکذیباً اور ممکن ہے کہ یہ تکذیب مقرر نہ ہو اذ یجوز ان یکون العبد کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس غلام کے متعلق معروف و مشہور ہو کہ یہ زید کا ہے ثم وقع پھر کسی طرح یہ مقرر کے قبضہ میں آ گیا فاقر انه لزید تو اس نے زید کے لئے اقرار کیا کہ اس کا ہے کیونکہ معروف ایسے تھا فقال زید اب جو زید نے کہا ما کان لی تو اس نفی کا مطلب یہ ہو گا کہ اگرچہ معروف تو یہی ہے کہ یہ غلام میرا ہے جس کی بنا پر تو نے اقرار کیا لیکن یہ درحقیقت عمرو کا ہے تو اس وقت یہ نفی رد الی المقر نہیں ہو گا بلکہ یہ بیان تغیر ہو گا اس نفی کا تو یہ نفی موقوف ہو جائے گی علی قولہ لکن عمرو بشرط الوصل کیونکہ بیان تغیر موصولاً ہی صحیح ہوتا ہے لا منفصلاً اور ہم نے متن میں بیان تغیر کا اس لئے ذکر کیا ہے کہ ظاہر کلام احتمال اول ہے یعنی رد الی المقر پر دال ہے جو کہ وہ بھی مذکور فی المتن تھا اس لئے مقابل احتمال متن میں ذکر نا پڑا وقد عرف اور یہ معروف اور مشہور ہے بیان تغیر کے بارہ میں کہ صدر کلام موقوف علی الآخر ہو جاتا ہے اور دونوں کا حکم معاً ثابت ہو جاتا ہے۔ لانه یہ نہیں ہوتا کہ حکم اولاً صد کلام



میں ثابت ہو جائے پھر ثانیاً بعض کا اخراج کیا جائے بلکہ دونوں معا ثابت ہیں بیک وقت ان کا ثبوت ہوگا۔  
 وعلى هذا قالوا في المقضى له بدار بالبينة یعنی اس بنا پر کہ بیان تغیر میں صدر کلام موقوف علی الآخر ہوتا ہے اور اول و آخر دونوں کا حکم معا ثابت ہوتا ہے تو فقہانے کہا مقضیٰ له بدار میں صورت اس کی یہ ہے کہ دار عمرو کے قبضہ میں تھی تو بکر نے اس کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ دار میری ہے۔ عمرو نے اس کا انکار کر دیا تو بکر نے اپنے دعویٰ پر بینہ یعنی شاہد قائم کر دیئے قاضی نے دار کا فیصلہ بحق بکر کر دیا یہی بکر ہے مقضیٰ له بدار بالبینۃ اوقال ما کانت لی قط لکنھا لزید یہی بکر جو مقضیٰ له بدار ہے وہ بعد القضاء کہتا ہے کہ یہ دار میری کبھی نہیں تھی لیکن یہ دار زید کی ہے وقال زید باع منی الخ تو زید اس اقرار کی جو کہ بکر نے کہا ہے کہ یہ دار زید کی ہے تصدیق کرتا ہے اور بکر نے جو کہا کہ ما کانت لی قط اس کی تکذیب کرتا ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ بعد القضاء اس نے میرے پاس فروخت کی ہے یا وہ کہتا ہے کہ اس نے مجھے صبر کی ہے یہی مراد ہے باع منی او وصیٰ لی بعد القضاء۔ ان الدار لزید اس صورت میں دار تو زید کی ہوگی وعلى المقضیٰ له وقاضی نے جس کے حق میں قضاء بالبینہ کی تھی یعنی بکو پر اس دار کی قیمت واجب ہوگی للمقضیٰ علیہ یہ اس کو ادا کرے گا جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے یعنی عمرو کو لانہ اذا وصل کیونکہ جب لکھنا کو اس نے متصلاً بولوا تو گویا کہ نفی اور استدراک بلکن اس نے معا بولے فیثبت مرجعہما معا تو دونوں کا مقتضا معا ثابت ہو جائے گا یعنی اپنے نفس کے لئے نفی ملک اور ثبوت ملک برائے زید۔

ثم تکذیب الشہود اب اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جن شہود نے اس بکر کے حق میں شہادت دی تھی ان کی تکذیب ہوگی اور ملک کا اثبات برائے مقضیٰ علیہ یعنی عمرو کے لئے ہوگا اور یہ دونوں کاموں کے یعنی نفی عن نفسه اور ثبوت ملک برائے زید کے بعد ثابت ہوگا۔ فیکون حجة یہ صرف مقضیٰ له یعنی بکر کے خلاف تو یہ حجت ہوگا زید کے خلاف حجت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اقرار علی نفسه ہے جو حجت قاصرہ ہے لہذا دار زید کی ہوگی اور عمرو کو ضمان قیمت ادا کرے گا۔ ثم ان الشیء الکلام یہ بحث اول یعنی یہ کہ لکن برائے استدراک ہے اس کی طرف رجوع ہے یعنی اگر کلام متفق ہو اور لکن کا مابعد ماقبل کے ساتھ متعلق اور مرتبط ہو اسی یصلح ان یکون ارتباط سے مراد یہ ہے ماقبل کے لئے لکن کا مابعد تدارک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اسے تدارک پر محمول کیا جائے گا والا اگر اتساق اور ارتباط درمیان ماقبل و مابعد کے نہ ہو اور لکن کا مابعد صلاحیت استدراک نہ رکھتے تو پھر نہ کلام مستأنف تو مابعد کو کلام مستأنف قرار دیا جائیگا فحولک علی الف قرض یہ نظیر اتساق ہے یعنی ایک شخص اقرار کرتا ہے کہ تیرا میرے اوپر الف بطور قرض کے ہے۔ فقال المقر له مقر له کہتا لا لکن غضب یعنی قرض تو نہیں لیکن غضب ہے تو یہ کلام متفق ہے

تو وصل صحیح ہوگا نفی سبب ہوگی نفی واجب نہیں ہوگی۔ فان قوله لا لا يمكن ان لا یعنی لفظ لا کو نفی واجب پر محمول کرنا ممکن نہیں لانہ لو حمل یعنی اگر اں کو نفی واجب پر محمول کریں یعنی مقررہ کی مراد یہ ہو کہ الف تیرے ذمہ واجب نہیں ہے تو پھر اگلا قول لکن غصب کا بولنا مستقیم اور صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ جب الف سرے سے واجب ہی نہیں تو پھر اس کے واجب ہونے کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی لہذا لکن غصب غلط ہو جائیگا پھر کلام متسق نہیں ہو سکتی لہذا لفظ لا نفی سبب ہے نفی واجب نہیں۔ مقصد یہ ہے کہ بطور قرض نہیں پھر اس کا تدارک کیا یہ تو نے غصب کیا تھا تو اس صورت میں کام مرتبط ہو جائے گی فلا یكون رد الاقارۃ یہ رد اقرار نہیں ہوگا بلکہ صرف نفی سبب ہوگی۔ بخلاف ما اذا تزوجت الامة بغیر اذن مولدا یا غیر متسق کی مثال ہے جہاں ما بعد لکن تدارک ماقبل کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ یہ کہ ایک مملوکہ بغیر اذن مولیٰ کے یکصد حق المهر کے عوض کسی کے ساتھ نکاح کر لیتی ہے جب مولیٰ کو اطلاع ہوتی ہے تو وہ کہتا ہے لا اجیز النکاح میں اس نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا لکن اجیزہ بمائتین لیکن میں اس کو دوسرے کے ساتھ جائز قرار دیتا ہوں تو اس صورت میں ینفسخ النکاح جو نکاح اس لونڈی نے کیا تھا وہ فسخ ہو جائیگا عن اصل یعنی لا اجیز النکاح کے ساتھ اصل نکاح فسخ ہو جائیگا وجعل لکن مبتداء اور لکن۔ سے کلام متالف ہو گی جو کہ ماقبل کے ساتھ مرتبط نہیں ہو سکتی لانہ لا یسکن اثبات هذا النکاح بمائتین یعنی اسی نکاح کا جو اصل فسخ ہو چکا ہے تو اب اجیزہ بمائتین کے ساتھ اس نکاح کا جو عن اصل فسخ ہو چکا ہے اثبات بمائتین ممکن نہیں ہے تو اس مسئلہ میں کلام متسق و مربوط نہ رہی ما بعد تدارک ماقبل نہیں ہو سکتا لان الساقہ کیوں کہ اس کا اتساق مقتضی ہے کہ ان لا یصح النکاح الا اول یعنی جو نکاح اول ہو چکا ہے وہ سرے سے صحیح نہ رہے لیکن مائتین کے ساتھ پھر صحیح ہو جائے لا لا یسکن اور یہ ناممکن ہے لانہ کیونکہ جب اس مولیٰ نے کہا لا اجیز النکاح تو نکاح اول تو سرے سے فسخ ہو جائیگا پھر اس مفسوخ نکاح کا اثبات بمائتین ممکن نہیں ہے۔ فیکون نفی ذلك النکاح کیونکہ ایک ہی نکاح کی نفی پھر بعینہ اسی کا اثبات ہو یہ نہیں ہو سکتا فعلمہ تو معلوم ہوا کہ یہ کلام غیر متسق ہے لہذا لکن اجیزہ بمائتین کو کلام متالف قرار دیا جائے گا۔ یہ دوسرے نکاح کی اجازت ہوگی جس کی مہر مائتین ہو۔ البتہ قاضیوں میں ہے کہ اگر یوں کہے کہ لا اجیزہ بمائتہ لکن اجیزہ بمائتین تو پھر اصل نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ یہ صرف مقدار مہر میں تدارک ہوگا۔

اولا حد الشاہین یعنی کلمہ اوشیتین میں سے کسی ایک کے لئے ہے جب مفردین کے مابین داخل ہوگا تو ثبوت حکم لاحدہما کا افادہ کرے گا اگر جملتین کے درمیان داخل ہو تو پھر یہ افادہ کرے گا کہ ان دو میں سے کسی ایک کا مضمون حاصل ہے اور جب اشیاء کثیرہ میں داخل ہو تو پھر ثبوت لاحد الیہما کا افادہ کرے گا

بعض حضرات نے کہا کہ کلمہ او کی وضع شک کے لئے ہے یعنی مشکلم خود شک ہوتا ہے وہ شکیں میں سے کسی کو علی التبعین نہیں جانتا۔ مصنف نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ لا لشکف یعنی اس کی وضع حقیقی شک کیلئے نہیں ہے کیونکہ فان الکلام لانہام یعنی کلام کی وضع حقیقتاً افہام و تفہیم کے لئے ہوتی ہے اور اس کی وضع شک کے لئے نہیں ہے البتہ شک محل کلام سے حاصل ہوتا ہے اور محل شک اخبار ہو سکتا ہے ذکر انشاء یعنی جب ایک شخص احد الشخصین کے متعلق مجبی کی خبر دیتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر مشکلم کو خود شک ہے کہ علی التبعین نہیں جانتا کہ آئینہ الاکون ہے تو یہ اس کا وضعی معنی نہیں ہے بلکہ یہ محل کلام سے بطور لازم کے حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح تشکیک سامع یا مجرد ابہام یہ تمام اغراض ثانویہ ہیں جو محل کلام سے پیدا ہوتی ہیں یہ وضعی مفہم نہیں ہیں بخلاف الانشاء اور انشاء چونکہ احداث اور اور اثبات الکلام کیلئے ہوتا ہے اس لئے یہ محل شک اور تشکیک کے لئے نہیں ہو سکتا۔ فانہ حیثاً للتخیر یعنی کلمہ او اس وقت تخیر کے لئے ہوگا کایۃ الکفارہ جیسے آیتہ کفارہ میں اطعام اور کسوة اور تحریر رقبہ میں تخیر ہے۔ فقوله هذا احراً۔ هذا انشاء شرعاً یعنی شرعاً یہ انشاء حریت ہے۔ فادجب التخییر تو یہ کلام موجب تخیر ہوگی کہ جس میں چاہے عتق واقع کرے گا تو یہ ایقاع عتق انشاء ہوگا حتیٰ ینتظر الیٰ یعنی جس میں عتق واقع کرے اسے اختیار تو ہے بشرطیکہ یہ محل عتق ہو نیکی صلاحیت رکھے بوقت ایقاع عتق و اخبار لفظ اور یہ کلام لفظ اخبار ہے فیکون بیانہ اب تبیین مراد یعنی یہ بیان کرنا کہ میری مراد فلاں غلام ہے اور یہی مراد بالعتق ہے اظہار للواقع یہ اظہار واقع ہے۔ فیجبر علیہ تو بیان کرنے پر اس قائل کو مجبور کیا جائیگا تولغۃ یہ احد العبدین کے آزاد ہونے کی خبر ہے جو کہ مبہم ہے اس لئے تبیین مراد پر مجبور کیا جائے گا انحراف اختیار نہیں کر سکتا۔

اعلم ان هذا الکلام انشاء فی الشرع کلام مذکور یعنی هذا احراً و هذا شریعت میں انشاء عتق ہے لکنہ یحتمل الاخبار لیکن اس کے اندر شرعاً احتمال اخبار بھی ہے لانه وضع الاخبار لفظ کیونکہ لفظ میں اس کی وضع اخبار کے لئے ہے۔ حتیٰ لو جمع بین حر و عبد الخ یہ تفریع علی الاخبار ہے حاصل یہ کہ اگر حر اور عبد کو جمع کر کے کہتا ہے احد کا حر یا یوں کہتا ہے هذا حر او هذا تو لا یعتق العبد تو اس صورت میں عبد آزاد نہیں ہوگا لاحتمال الاخبار ہمنہ کیونکہ احتمال اخبار موجود ہے یعنی خبر دے رہا ہے کہ ان میں سے ایک آزاد ہے اور اس خبر میں وہ صادق ہے کیونکہ نفس الامر میں ایک تو آزاد ہے اسی کے متعلق یہ خبر ہے اور جو عبد ہے وہ آزاد نہیں ہوگا۔ فمن حیث انه انشاء ہونکہ یہ شرعاً انشاء ہے کیونکہ اسی لفظ کے ساتھ اثبات حریت ہے یوجب التخییر یعنی اس کو اختیار ہے کہ ایقاع عتق ان دونوں عبدین میں سے جس کے

اندر چاہے واقع کر سکتا ہے اور یہ القلع انشاء عتیق ہے ومن حیث انه اخبار لغتہ اور بایں حیثیت کہ لغتہ یہ اخبار ہے لہذا موجب شک ہے اور اخبار بالمجہول ہے یہ معلوم نہیں کہ ان عیدین میں سے کون آزاد ہے۔ فعلیہ ان یظہر الخ پس اس پر لازم ہے کہ مافی الواقع یعنی جو نفس الامر میں آزاد ہے اس کا اظہار کرے یہ اظہار انشاء نہیں ہے بلکہ یہ ماصوفی الواقع کا بیان اور اظہار ہے فلما کان للبیان بیان یعنی تعیین اھدھا کہ متعین کرنا کہ ان میں سے فلاں آزاد ہے اس کو دو قسم کے شہدہ حاصل ہیں ایک شہدہ انشاء کا دوسرا شہدہ اخبار کا عملنا بالشہدین ہم نے دونوں شہدوں پر عمل کیا بلحاظ شہدہ انشاء کے شرطنا صلاحیۃ المحل کہ محل صلاحیتہ عتیق رکھتا ہو تاکہ اس میں انشاء عتیق ہو سکے اور یہ صلاحیت بوقت بیان کے ضروری ہے حتیٰ اذامات اھدھا یعنی جب عیدین کو کہا ہذا حرا و ہذا اس کے بعد ایک غلام مر گیا اب وہ کہتا کہ ان دو میں سے میری مراد یہی میت تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ بوقت بیان کے میت صلاحیتہ عتیق نہیں رکھتا۔ ومن حیث انه اخبار اور بایں حیثیت کہ اس کے اندر شہدہ اخبار ہے یجبر علی الیاق تو بیان کرنے کے لئے اس پر جبر کیا جائے گا کہ وہ واضح کرے کہ کونسا غلام آزاد ہے نانه لا جبر فی الدنشات انشائیں جبر نہیں ہوتا بخلاف الاخبار بخلاف اخبار کے کہ اس کے اندر جبر علی الیاق کیا جاتا ہے۔ لہذا اقرب بالمجہول جیسے کسی کے حق میں مجہول شی کا اقرار کرنا ہے مثلاً یوں کہتا ہے کہ فلاں شخص کی میرے اوپر کوئی شئی واجب ہے تو اس پر جبر کیا جائے گا کہ بیان کرے کہ وہ کیا شئی ہے۔ اور اس اقرار میں ایسی شئی بیان کرے جس کی بازار میں قیمت ہو۔ ہذا ما قبل یہی مراد ہے اس قول کی جو کہا جاتا ہے کہ بیان من وجہ انشاء ہوتا ہے اور من وجہ اخبار یعنی اس کے اندر دونوں قسم کے شہدین موجود ہیں۔

وفی قوله وکلت هذا وهذا اس صورت میں اگرچہ توکیل مبہم ہے کیونکہ او احد الشیئین لاعلی التعیین کے لئے آتا ہے لہذا قیاساً تو جائز نہیں ہے لیکن استحساناً جائز ہے کیونکہ مبنی وکالتہ علی التوسع ہے اور یہ جہالۃ مضی الی المنازعہ نہیں ہے کیونکہ مقصود ایک شئی کا بیچنا ہے اب جو بھی فروخت کر دے گا جائز ہے لہذا کہا۔ ایہما تصرف جائز جو بھی تصرف کرے جائز ہے پھر دوسرے کو اختیار تصرف نہیں رہیگا۔ اگرچہ وہی شئی موکل کے پاس بطور عیدہ یا ارث کے واپس آگئی ہے تب بھی دوسرا فروخت نہیں کر سکتا کیونکہ جو مقصود من التوکیل تھا ایک مرتبہ حاصل ہو چکا ہے اور توکیل ختم ہو چکی ہے۔

فلہذا ای لما قلنا ان اونی الانشاء للتخییر یعنی جو ہم نے کہا کہ لفظ او انشاء میں برائے تخییر ہوتا ہے اسی بنا پر واجب البعض التخییر بعض حضرات نے قطع الطریق کے تمام اقسام میں تخییر کو ثابت قرار دیا ہے یعنی امام وقت کو اختیار ہے کہ جس قسم کی قطع الطریق ہو جو سزا امام چاہے دے سکتا ہے بقولہ تعالیٰ

اللہ تعالیٰ نے قاطع الطريق کی سزا بیان فرمائی بقولہ ان یقتلوا ویصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او یغفوا  
یہ چار قسم کی سزائیں ہیں اور ان میں لفظ او استعمال ہوا ہے اور یہ استعمال ہے بھی انشاء میں لہذا برائے تغیر  
ہوگا لہذا امام وقت کو اختیار جو سزا چاہے دے سکتا ہے۔

قلنا ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ذکر الذبیہ ان مختلف سزاول کا ذکر مقابلۃ لنوع  
الجنایۃ بمقابلہ اقسام جنایت کے ہے یعنی قاطع الطريق سے مختلف اقسام کی جنایات ہوتی ہیں لہذا ایک  
ایک سزا بمقابلہ ایک جنایت کے ہے کیونکہ ازادیہ جنایت کے ساتھ سزا زیادہ ہو جاتی ہے اگر جنایت  
کم درجہ کی ہو تو سزا بھی کم درجہ کی ہوگی۔ جزا سیئۃ سیئۃ مثلاً لہذا تقسیم اجزیہ علی اقسام الجنایہ ہے  
او برائے تغیر نہیں ورنہ تو کہیں زیادہ جنایت پر ناقص سزا اور بالعکس لازم آجائے گا جو صحیح نہیں ہے  
دھی معلومۃ عادۃ اور یہ انواع جنایت عادۃ معلوم ہیں جس کی مصنف نے یوں تفصیل فرمائی من قتل یعنی قاطع  
الطریق نے صرف قتل کیا اور مال نہیں لوٹا او قتل واخذ مال یعنی قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا واخذ مال  
صرف مال لوٹا قتل نہیں کیا او تخویف صرف ڈرایا دھمکایا نہ قتل کیا نہ مال لوٹا۔ اس کے بعد مصنف نے  
سزاول کی تفصیل علی سبیل اللف والنشر المرتب کی فالقتل جزاء القتل یعنی جب قاطع الطريق نے صرف  
قتل نفس کیا تو اس کی سزا صرف یہی ہے کہ قاطع الطريق کو قتل کر دیا جائیگا والقتل واخذ  
مھی کیا اور مال بھی لوٹا تو جزاء الصلب جزا اس کی یہ ہے کہ قاطع الطريق کو صلیب پر لٹکا کر سزائے موت  
دی جائے واخذ المال جب قاطع نے صرف مال لوٹا اور قتل نہیں کیا تو جزاء قطع الید والرجل ہاتھ اور  
پاؤں من خلاف کاٹ لیا جائے یعنی دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں والتخویف جب قاطع الطريق نے صرف تخویف  
کی اور نہ قتل کیا نہ مال لوٹا تو جزاء النفی اسی الحبس الدائم جب ایک جماعت قاطعین ان النواہی جنایت  
میں سے جس قسم کی جنایت کریں ان تمام پر وہی سزا جاری کی جائے گی جو اس جنایت کے مقابلہ میں  
ہے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر فرد پر وہ سزا جاری کریں جس قسم کی جنایت اس نے کی مثلاً ایک جماعت نے  
قطع الطريق کیا بعض نے قتل کیا بعض نے مال لوٹا بعض نے ڈرایا دھمکایا تو تمام پر صلیب وارد ہوگا یہ نہیں  
کہ قاتل پر قتل واخذ مال پر قطع اور تخویف پر جس یوں تقسیم نہیں ہوگی بلکہ تمام کے تمام اس صورت میں مستحق  
صلیب ہیں علی انہ ورد فی الحدیث الخ یعنی حدیث شریف میں ان سزاول کی تبیین و بیان اسی مثال اور طریق  
پر بیان ہوئی ہے جیسے انکی تفصیل کی گئی ہے اور یہ روایت از ابن عباس مروی ہے جس کو صاحب التلویح  
نے تلویح میں ذکر کر دیا ہے فلینظر۔

وان اخذ و قتل فعند الی حنیفۃ یعنی جب قاطع الطريق قتل بھی کرتا ہے اور مال بھی لوٹتا ہے تو

اس صورت میں جزاۃ الصلیب تھی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے صلیب کو اسی حالت سے مختص قرار دیا کہ صلیب کی سزا اس جنایت کے علاوہ دوسرے قسم میں نہیں آسکتی اور اس حالت جنایت کو صلیب کے ساتھ مختص نہیں کیا بلکہ اس حالت میں چار قسم کی سزاؤں کو جائز قرار دیا جس کی تفصیل یہ ہے۔ ان شاء قطع ثقل یعنی قطع بدورجل من خلاف کر کے پھر قتل کر دیا جائے اور صلب یعنی قطع کے بعد صلیب کے ذریعہ سزائے موت دے۔ ان شاء قطع یعنی صرف قتل کی سزا دے اور صلب یا صرف صلیب کے ذریعہ سے سزائے موت دے۔ لان الجنایۃ بمحتمل الاتحاد والتعدد کیونکہ یہ جنایت محتمل اتحاد ہے یعنی بائیں حیثیت یہ قطع المارہ ہے یعنی گزرنے والوں پر قطع الطريق کی گئی ہے تو اس لحاظ سے یہ ایک جنایت ہے لہذا ایک سزا یعنی قتل یا صلب پر اکتفا کیا جاسکتا ہے اور اس جنایت کے اندر احتمال تعدد بھی ہے کیونکہ قاطع نے ایک تو اخذ مال کیا ہے جو سبب قطع ہے اور دوسرا اس نے قتل کیا ہے جو سبب قتل ہے لہذا ان سبب کا حکم لازم کیا جاسکتا ہے۔ لہذا قطع اور قتل یا قطع اور صلب ہو سکتا ہے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرینہ کے ساتھ کیا تھا کہ قطع کیا اور حرہ میں ڈال کر سزائے موت دی۔

ولهذا ای ولان اول احد الشئین یعنی چونکہ اول احد الشئین کے لئے ہے اس لئے صاحبین نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اپنے عبد اور دابہ کی طرف اشارہ کر کے کہتا ہے کہ هذا حر او هذا تو یہ کلام باطل ہے کیونکہ او کی وضع اول احد الشئین کے لئے تھی اور یہ معنی عام ہے نسبت کل واحد معین کے یعنی کل واحد پر صلاحیت صدق علی سبیل البدل رکھتا ہے اور یہاں کل واحد علی سبیل البدل صلاحیت عتق نہیں رکھتا کیونکہ دابہ تو اس حکم کے تحت داخل نہیں ہو سکتا۔ وقال ابوحنیفہ رحمہ اللہ امام نے فرمایا کہ چونکہ اس کلام کو محمول علی الحقیقۃ کرنا متعذر ہے کیونکہ واحد اعلم جو ہر ایک پر صادق آسکے وہ یہاں نہیں ہو سکتا لہذا عدول الی المجاز کیا جائے گا یعنی واحد اعلم سے مراد اس مقام پر واحد معین ہوگا مجاز تاکہ کلام لغو اور باطل ہونے سے بچ جائے تو عبد آزاد ہو جائے گا۔ ولو قال لعبیدۃ الثلاثة اگر تین غلاموں کے متعلق کہتا ہے هذا حر او هذا یعنی اولین کے مابین لفظ او استعمال کرتا ہے اور ثانی و ثالث کے مابین لفظ وا استعمال کر سکتا ہے تو یعتق الثالث تیسرا تو علی التبعین آزاد ہو جائیگا و یخیر فی الاولین یعنی اولین جن کے مابین کلمہ او استعمال کیا ان میں سے تخیر ہے جس کی تعیین کرے وہی آزاد ہوگا۔

كانه قال گویا کہ اس عبارت کا حاصل یہ ہوگا۔ احد هما حر یہ مفہوم ہے اولین کا جن کے مابین کلمہ او استعمال کیا اس کے بعد کہا و هذا یہ ہے ثالث تو اس کا عطف احد هما حر پر لگ رہا ہے تو اس کا معنی ہوگا و هذا حر لہذا یہ ثالث تو آزاد ہو گیا البتہ اولین میں اسے تخیر ہے۔ لیکن ان یکون معناه اور بھی

ممکن ہے کہ اس کلام کا معنی یہ ہو ہذا احد اور ہذا ان جیسے کہ بعض کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ ثالث کا عطف اپنے ماقبل پر واو کے ساتھ ہے جو جمع کے لئے آتی ہے اور جمع بالواو بمنزلہ جمع بالغ التثنیہ کے ہوتی ہے لہذا اس عبارت کا حاصل ہوگا ہذا احد اور ہذا ان اور اس صورت میں فی الحال کوئی ازاد نہیں ہوگا بلکہ متکلم کو اختیار ہوگا بین الاول والاخیر میں لکن حملہ علی قولنا احد ہما ہذا احد اولیٰ لوجہین یعنی اس قول کو پہلے مفہوم پر محمول کرنا بہتر ہے بنسبت دوسرے مفہوم کے یعنی بنسبت ہذا احد اور ہذا ان کے اس کے دو وجوہ ہیں الذقل پہلی وجہ اولویت یہ ہے کہ انہ حینئذ جب آپ پہلا مفہوم لیں گے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی احد ہما ہذا احد یہ تو مفہوم ہوا ہذا احد اور ہذا ان اس پر عطف ڈالا ہذا کا تو بطور عطف کے اس کے ساتھ سابقہ خبر ہذا کی ملیگی تو معنی ہوگا ہذا احد اور یہ خبر جو مقدر ہو رہی ہے یہ معطوف علیہ میں موجود ہے لہذا اس کی تقدیر بلا تکلف صحیح ہے اگر آپ دوسرے مفہوم پر محمول کرتے ہیں تو پھر تقدیر عبارت یوں ہوگی ہذا احد اور ہذا ان حران کیونکہ اخیر میں کو عطف بالواو کی وجہ سے بمنزلہ تثنیہ کے قرار دیا تھا تو اس وقت اس کے موافق خبر بھی بصورت تثنیہ مقدر کرنی پڑے گی اور لفظ حران معطوف علیہ میں موجود نہیں ہے لہذا یہ تقدیر غیر اولیٰ ہوگی۔ فالاولیٰ پس اولیٰ یہی ہے کہ معطوف میں وہی مقدر کیا جائے جو معطوف علیہ میں مذکور ہے۔ والثانی ان قولہ ہذا امغیر ان یہ وجہ ثانی ہے جس کا حاصل یہ ہے لفظ ان ہذا یہ اپنے ماقبل کیلئے مغیر ہے کیونکہ ہذا کے بعد ان کہتا تو پہلا غلام فی الحال ازاد ہو جاتا لیکن جب اس نے ان کہا دیا تو یہ موجب تخییر ہو گیا ہے جس کے عتق کو وہ اختیار کرے گا وہی ازاد ہوگا اس کے بعد جو ثالث کے لئے کہا ان یہ اپنے ماقبل کے لئے مغیر نہیں کیونکہ واو برائے تشریک ہے اولین میں سے جو ازاد ہو اسی کے ساتھ یہ شریک فی الحریت ہے۔ فیحقی وجود اول یعنی جو ازاد اول ہو موجود ہوگا اسی کے ساتھ یہ شریک ہوگا تو فیوقوف اول الکلام علی المغیر چونکہ مغیر ثانی تھا جس کو ان کے ساتھ تعبیر کیا تو اول کلام صرف اسی پر موقوف ہوگا۔ لا علی مالیس بمغیر جو مغیر نہیں ہے یعنی ثالث جس کو ان کے ساتھ تعبیر کیا اول کلام اس پر موقوف نہیں ہوگا۔ فیثبت التخییر تو تخییر صرف اولین میں ثابت ہوگی۔ اور اول کلام موقوف علی الثالث نہیں ہے۔ فساد معناه لہذا اس کا معنی یہ ہوگا احد ہذا احد اور ہذا کا عطف احد پر ہوگا تو تقدیر عبارت ہوگی ہذا احد اور ہذا ثالث تو ازاد ہوگا اولین میں تخییر رہیگی۔ ہذا ان الوجہان تفریحا خاطری یعنی میرا ہی قلب اور دماغ ان وجہین کے پیش کرنے میں متفرد ہے پہلے کسی نے پیش نہیں کیا اگرچہ شارح نے وجہ اول کے متعلق کہا ہے کہ وجہ اول شمس الائمہ مرحس کی کلام سے ماخوذ ہے تاہم مجموعہ وجہین میں مصنف متفرد ہے اور علاوہ ازیں ماخوذ ہونا الگ بات ہے لیکن وجہ اول صراحتہ ان کی کلام میں مذکور نہیں ہے پھر تو ارد علی الازہان بھی ہوتا رہتا

ہے ضروری نہیں کہ مصنف نے اس سے اخذ کیا ہو بلکہ ذہن مصنف پر براہ راست ورود ہوا ہوگا۔

وإذا استعمل أدنى النفي يعبر یعنی جب لفظ اونی میں استعمال کیا جائے تو یہ برائے عموم ہوتا ہے یعنی نفی معطوفین میں سے ہر ایک کو شامل ہو جائے گی۔ نحو لا تطع منهم آثما أو كفورا تو اس کا معنی ہوگا لا نذاولا ذاک یعنی نہ آثم کی اطاعت کرو اور نہ کفور کی۔ خلاصہ یہ کہ ان دو میں سے کسی کی نہ کیجئے۔ لان تقدیرہ کیونکہ بصورت نفی اس کی تقدیر ہوگی۔ لا تطع احداً منهم تو احداً نکرہ تحت النفی ہے فائدہ عموم کا دے گا۔ فان قال لا فعل هذا أو هذا یحذف بفعل احدهما یعنی ان دو میں سے کوئی ایک فعل کرے حانث ہو جائے گا چونکہ یہاں اونی میں استعمال ہوا ہے لہذا عموم کے لئے ہوگا لہذا مراد یہ ہوگی کہ ان میں سے میں کوئی فعل نہیں کروں گا اب ان میں سے جو بھی فعل کرے گا حانث ہوگا واذا قال هذا وهذا یعنی حلف تو یہی ہے لیکن حرف عطف بجائے او کے واو استعمال کرتا ہے تو یحذف بفعلهما لا باحدہما چونکہ اس کلام میں عطف بالواو ہے جو جمعیت کیلئے ہے یہاں مجموع معطوفین مراد ہوگا دونوں فعل کریں گے تو حانث ہوگا لا باحدہما ایک فعل کے کرنے سے حانث نہیں ہوگا کیونکہ اس کی حلف کا حاصل یہ ہے کہ میں یہ مجموع نہیں کروں گا اگر اس نے ایک فعل کر لیا تو یہ مجموع کو تو نہیں کیا بلکہ مجموع کے بعض کو کیا ہے لہذا حانث نہیں ہوگا۔ الا ان یدل مگر یہ کہ عطف بالواو کی صورت میں کوئی دلیل موجود ہو کہ مراد اھدھما ہے اور مجموع نہیں ہے تو پھر مجموع مراد نہیں ہوگا کا اذا حلف جیسے کوئی شخص حلف اھدھما ہے لا یرتکب الزنا واکل مال الیتیم زنا اور اکل مال الیتیم کا ارتکاب نہیں کرے گا تو دلیل شرعی اس پر دال ہے کہ مراد اھدھما ہے مجموع نہیں ہے معنی یہ ہوگا لا یفعل احداً منهم لا هذا ولا ذاک اب ان دو میں سے جس کا بھی ارتکاب کرے گا حانث ہو جائے گا بان لا یكون للاجتماع تاثر فی المنع یعنی دلیل ال پر دلالت کرے کہ مراد اھدھما ہے اور مجموع نہیں ہے یہ اس وقت ہوگا جب اجتماع کو منع میں تاثر نہ ہوا اصل یہ ہے کہ اس قسم کی یمین منع اور رکنے کے لئے ہوتی ہے۔ اگر اجتماع امرین کو تاثر نہ فی المنع ہو تو یعنی اس کی منع صرف اجتماع سے ہے تو ایسے مقام پر نفی اجتماع مراد ہوگا جیسے کوئی شخص حلف اھدھما ہے لا یتناول السمک واللبن تو اس مقام پر دودھ اور سمک کے اجتماع کو منع میں تاثر ہے لہذا ایک کے استعمال سے حانث نہیں ہوگا۔ اما فی الصورة الادنی پہلی صورت میں یعنی لا یرتکب الزنا واکل مال الیتیم میں دلیل دال ہے کہ یہ حلف اس لئے ہے کہ ان دونوں میں سے شرعاً ہر ایک حرام ہے اب ان میں سے جس فعل کا ارتکاب کرے گا حانث ہو جائے گا ایضاً اور دوسری وجہ یہ ہے کہ واو جیسے جمع کے لئے آتی ہے یعنی دونوں معطوفین کو ایک عامل کے تحت جمع کر دیتی ہے فانھا ایضاً



اور یہ واو نائب عن العامل بھی ہو جاتی ہے یعنی معطوف کا عامل الگ ہوگا واو اس کے قائم مقام ہے فیحتمل ان یراد لا یفعل المجموع یہ معنی اس صورت میں ہے جب واو جمع کے لئے ہو تو اس احتمال کے لحاظ سے ایک فعل کے کرنے سے ناسخ نہیں ہوگا بلکہ مجموع کے ارتکاب سے حاشیہ ہوگا۔  
 ویحتمل ان یراد اور یہ بھی احتمال ہے کہ مراد یہ ہو لا یفعل ہر ایہ اس صورت کا معنی ہے جب واو نائب عن العامل ہو تو اس صورت میں یمین متعدد ہو جائے گی۔ فیحتمل بفعل کل واحد منہا یعنی ہر ایک ایک کے ارتکاب سے حاشیہ ہو جائے گا جب واو کے اندر یہ دونوں قسم کے احتمال ہوئے تو دلالت حال کی بنا پر ترجیح کی ضرورت پیش آئے گی چونکہ شریعت نے زنا اور اکل مال الیتیم ہر ایک کو حرام کر دیا ہے لہذا ایک کے ساتھ بھی حاشیہ ہو جائے گا۔

وقد تكون للاباحة اور یہ کلمہ او کبھی اباحتہ کے لئے ہوتا ہے جیسے جالس الفقهاء والمحدثین یہ او اباحتہ کے لئے ہے تخییر کے لئے نہیں ہے والفرق بینہا اباحتہ اور تخییر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تخییر میں جمع بین الشئین نہیں ہو سکتا ان میں سے صرف ایک ہی کو اختیار کرنا ہوتا ہے بخلاف اباحتہ کے کہ اس کے اندر جمع جائز ہوتی ہے مثال مذکور میں مخاطب فقہاء اور محدثین دونوں کے ساتھ مجالستہ کر سکتا ہے خلاصہ یہ کہ تخییر سے مراد منع الجمع ہوتی یعنی دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا دونوں سے خلو ہو جانے کو کوئی حرج نہیں بخلاف اباحتہ کے کہ اس سے مراد منع الخلو ہوتا ہے یعنی دونوں سے خلو نہیں ہو سکتا دونوں میں جمع صحیح ہے مثال مذکور میں یہ صحیح نہیں ہے کہ مجالستہ فقہاء کے ساتھ بھی ترک کر دے اور محدثین کے ساتھ البتہ یہ صحیح ہے کہ دونوں کے ساتھ مجالستہ اختیار کرے یعرف بدلالة الحال یعنی دلالت حال سے معلوم ہوگا کہ مراد تخییر ہے یا اباحتہ نعلی هذا قالوا یعنی اسی دلالت حال کی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں کہ لا اکلم احداً الا فلانا او فلانا میں او برائے اباحتہ ہے لہذا وہ شخص دونوں سے کلام کر سکتا ہے لہذا یہاں او منع الخلو کے لئے ہوگا منع الجمع کے لئے نہیں ہے لان الاستثنا الخیر دلیل ہے خلاصہ یہ کہ یہ استثناء من الخطر ہے یعنی منع اور رکاوٹ کے بعد ہے پہلے کہا لا اکلم پھر استثناء کیا اور استثناء بعد الخطر حسب ضابطہ اباحتہ کے لئے ہوتا ہے لہذا یہاں اباحتہ ہوگی۔ وقد تستعار لحتی اور کبھی او کا استعارہ برائے حتی کیا جاتا ہے یعنی او کو بمعنی حتی کرنا استعارہ اور مجاز ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کلمہ او کے بعد مضارع منصوب واقع ہو اور اس سے قبل مضارع منصوب نہ ہو خواہ فعل مضارع سرے سے نہ ہو جیسے لیس لک من الامر شئتی او یتوب علیہم یا اس سے قبل مضارع تو ہو لیکن منصوب نہ ہو بلکہ اس سے پہلے ایک امر ممتد ہو جس کا

انقطاع اس فعل سے مقصود ہو جو واقع بعد از او ہے تو ایسی صورتوں میں عطف نہیں ہو سکتا لہذا حتی کے معنی میں کیا جاتا ہے جیسے کہ ماقبل حتی مغیا ہوتا ہے اور مابعد حتی غایتہ ہوتی ہے تو جو ذرات کے ساتھ مغیا مرتفع ہو جاتا ہے یہاں بھی ایسے ہے لان احدھا یرتفع بوجد الاخر یعنی ان معطوفین میں سے ایک کے ساتھ دوسرا مرتفع ہو جاتا ہے اسی مناسبت سے او بمعنی حتی ہو جاتا ہے جیسے لازمک او تعینتی حتی میں لزوم ممتد ہو سکتا ہے جب ادائیگی حتی ہو جائیگی تو وہ لزوم مرتفع ہو جائیگا جیسے وجود غایتہ کے ساتھ مغیا مرتفع ہو جاتا ہے۔ اب آیت قرآنہ میں یہ اشکال ہے کہ لیس لك من الامر شئی اگرچہ یہ ممتد تو ہے کیا او یتوب علیہم اما یعذبہم کے ساتھ مرتفع ہو سکتا ہے یعنی جب اللہ تعالیٰ ان مشرکین کو توفیقی توبہ دیدے کہ وہ اسلام قبول کر لیں یا مشرکین کو بحالت شرک ہلاک کر دے اور عذاب میں ڈال دے تو کیا لیس لك من الامر شئی ختم ہو جائے گا اور امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قبضہ و اختیار میں آجائے گا حالانکہ ایسے نہیں ہے جیسے للہ الامر من قبل و من بعد اور آیتہ مذکورہ کا آخر للہ ما فی السموات و ما فی الارض اس پر ڈال ہے کہ یہ امر و معاملہ جمیع اوقات میں اللہ تعالیٰ کے قبضہ و امر ملک میں ہے۔ تو اس اشکال کو مرتفع کرنے میں دو توجہیں کی جاتی ہیں ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ احد میں زخمی ہوئے تو سخت پریشانی کے عالم میں کیف یفلح قوم ادموا وجہ نبیہم کہا اور اس کے ساتھ فرمایا اللہم العن اباسفیان و حارث بن ہشام و سہیل ابن عمرو و صفوان ابن امیہ تو یہ انتہائی پریشانی کے عالم میں تھی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لیس لك من الامر شئی او یتوب علیہم او یعذبہم تو ان دونوں صورتوں کے ساتھ ازالہ پریشانی کیا گیا معنی یہ ہوا کہ حتی یتوب علیہم فتفرح بجالہم او یعذبہم فتشفي منہم تو گویا لیس لك دال ہوا اضطراب و پریشانی پر جو مابعد او کے ساتھ مرتفع ہوتی جیسے مغیا مرتفع بالغایتہ ہوتا ہے تو او بمعنی حتی ہوگا۔

ثانیاً یہ کہ لیس لك من الامر شئی کے ساتھ دعا بہ ہلاک الاعداء کی تحریم کی گئی ہے جو کہ محتمل امتداد تھی اس لئے او کو غایتہ کے معنی پر محمول کیا جائے گا جیسے امر ممتد کو غایتہ کے ساتھ منبتہی کیا جاتا ہے یہاں بھی ایسے ہے کیونکہ اگر وہ مسلمان ہو گئے تو بھی بددعا نہیں ہوگی اگر ہلاک ہو گئے تو بھی مقصود حاصل ہوا نہ بددعا کی ضرورت ہے اور نہ اس کی تحریم کا امتداد۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار تو اس کلام کے اندر او کے بعد لفظ ادخل مضارع منصوب ہے اس سے قبل مضارع منصوب نہیں ہے لہذا عطف نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں دار اولی کا عدم دخول ممتد رہے گا دخول ثانیہ تک فان دخل الاولیٰ اولاً حدث کیونکہ اس صورت میں عدم دخول اولیٰ

جو مفعلاً تھا وہ اپنی غایتہ دخولِ ثانیرہ کے ساتھ مرتفع ہو سکتا تھا اس سے قبل نہیں تو جب اس کے خلاف کیا تو حادث ہو جائے گا۔ اگر ثانیرہ میں اولاً داخل ہوتا ہے تو بَدَلِ فی یَمینہ یعنی اس کی قسم پوری ہو گئی ہے کیوں کہ معطوف علیہ منتہی ہو چکا ہے اب دارِ اول میں داخل ہونے کے ساتھ حادث نہیں ہوگا۔

حتی للغایۃ یعنی لفظِ حتی برائے غایتہ ہے یعنی مفعلاً اس پر پہنچ کر منتہی ہوگا نحو حتی مطلع الفجر تو نزول ملائمکہ طلوع فجر پر منتہی ہو جاتا ہے حتی راسھا جیسے اکلت السمکۃ حتی راسھا تو فعل اکل راسھا تک پہنچ کر منتہی ہوا اور مابعد حتی کبھی ماقبل کی جز ہوتا ہے جیسے حتی راسھا اور کبھی جز نہیں ہوتا جیسے مطلع الفجر میں وقد تجئی للعطف یعنی کبھی لفظِ حتی برائے عطف آتا ہے تو اس وقت مابعد حتی اعراب میں ماقبل کے تابع ہوگا اور عاطفہ کے اندر یہ شرط ہے کہ معطوف جز ہو معطوف علیہ کی اور فضل من الاجزاء ہو یا خس اور ادون ہو اور جو ماقبل حتی کے اندر حکم موجود ہے اس کے لئے شرط ہے کہ نیقضی شیئاً فشیئاً یعنی آہستہ آہستہ ہوتا اور گزرتا جائے یہاں تک کہ معطوف تک منتہی ہو لیکن یہ انتہا اعتبار متکلم کے لحاظ سے ہوتی ہے یعنی متکلم اپنے ذہن میں ترتیب و تدریج کو من الاضعف الی الاقوی یا بالعکس ملحوظ رکھتا ہے نفس الامرا اور عالم وجود میں یہ ترتیب ضروری نہیں کہ ایسے ہو جیسے متکلم نے ذہناً اختیار کی ہے نفس الامر میں کبھی یوں ہوتا ہے کہ حکم معطوف کے ساتھ اولاً تعلق پکڑتا ہے اور معطوف علیہ کے ساتھ ثانیاً جیسے مات کل ابی حتی آدم اور کبھی معطوف کے ساتھ حکم متعلق ہوتا ہے فی وسط المعطوف علیہ جیسے مات الناس حتی الانبیاء۔ و تدخل علی جملة مبتدآۃ یہ حتی ابتدائیہ کہلاتا ہے ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو از سر نو شروع ہو رہا ہے نہ غایتہ ہے نہ عطف یہ کبھی جملہ فعلیہ ہوگا اور کبھی اسمیہ اور اسمیہ ہونے کی صورت میں فان ذکر الخبر اگر خبر مبتدآۃ مذکور ہو جیسے ضربت القوم حتی زید غضبان یہ حتی ابتدائیہ ہے جملہ اسمیہ زید غضبان پر داخل ہے غضبان خبر ہے جو کہ مذکور ہے۔

جواب الشرط ہبنا محذوف یعنی لفظ ان ذکر الخبر شرط ہے اور اس کا جواب محذوف ہے۔ اى فہا ونعت یہ ہے جواب شرط جو محذوف ہے معنی اس کا یہ ہے فرجاً بالقضیۃ ونعت القضیۃ یعنی جو خبر مذکور ہے پس وہی بہتر ہے اور ٹھیک اور درست ہے اور الخبر ذلک یا جواب شرط ہے "فالخبر ذلک" جو محذوف ہے یعنی جو مذکور ہے پس وہی اس کی خبر ہے والا اگر جملہ اسمیہ جس پر حتی داخل ہے اس میں خبر مذکور نہیں ہے تو یقیناً من جنس یعنی جنس ماقدم یعنی جنس ماقبل سے مقدر کی جائیگی نحو اکلت السمکۃ حتی راسھا برفع الراس تو یہ مبتدآۃ ہے اور خبر اس کی از جنس ماقبل مقدر ہے یعنی حتی راسھا ما کول وان دخلت الافعال اگر حتی افعال پر داخل ہو تو یہ تین قسم ہوتا ہے کبھی برائے غایتہ ہوتا

اور کبھی صرف سببیۃ کے لئے ہوتا ہے اور کبھی برائے عطف یعنی محض تشریک معطوف مع المعطوف علیہ کرے گا من غیر اعتبار غایت و سببیۃ۔ فان احتمل یہ ان اقسام ثلاثہ کی تفصیل ہے یعنی ان احتمل المصد والامتداد یعنی ماقبل حتی محتمل امتداد ہو والاخر اور مابعد حتی صلاحیت انتہا رکھتا ہو یعنی اول حصہ ممتد ہو کر آخر حصہ پر منتہی اور منقطع ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی ایسے مقام پر برائے غایت ہو گا جیسے حتی یعطوا الجزیۃ ماقبل حتی یعنی قال محتمل امتداد ہے اور قبول جزئیۃ اس کے منتہی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اسی طرح وحتى تستانسوا اسی تبادلوں یہاں ماقبل حتی منع من دخول بیت الغیر ہے جو محتمل امتداد ہے اور استیذان اس کی منتہی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ والد یعنی اگر صدر احتمال امتداد اور آخر منتہی بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو پھر دیکھا جائے گا فان صلح لان یکون سبباً للثانی یعنی اگر صدر اس فعل کیلئے جو حتی کے بعد سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو یہ حتی بمعنی کی ہو گا جو دال علی السببیۃ ہے کیونکہ جنساً اور مسبب چونکہ مقصود من الشیء ہوتا ہے اس لئے بمنزلہ غایتہ کے ہو گا۔ نحو اسلمت حتی ادخل الجنة یہاں غایتہ کا معنی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اسلمت سے مراد احداث اسلام ہے تو اس میں امتداد نہیں ہے اور اگر ثبات علی الاسلام مراد ہے تو دخول جنۃ اس کے منتہی اور مقام انقطاع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ دخول جنۃ کیساتھ اسلام اثبات اور اقویٰ ہو جائے گا لہذا یہاں حتی برائے سببیۃ ہو گا والا فللعطف یعنی اگر صدر یعنی ماقبل حتی ثانی کے لئے یعنی مابعد حتی کے لئے سبب نہ بن سکے تو وہ حتی عطف محض کیلئے ہو گا لا للغایت ولا للسببیۃ اور عطف محض میں وجود فعلین شرط ہے تاکہ تشریک متحقق ہو جو مقتضائے عطف ہے فان قال عبدی حوٰن لہ اضرب یہ توضیح بالا مثلاً ہے اب یہ مثال غایتہ کی ہے یعنی حتی تصیم میں حتی برائے غایتہ ہے کیونکہ صدر کلام یعنی ضرب محتمل امتداد ہے اور حتی تصیم صلاحیت برائے انتہا رکھتا ہے کیونکہ صیاح مضروب عموماً ضرب کے لئے منتہی بن جاتا ہے تو اس مثال میں حتی برائے غایتہ ہے اگر اس نے صیاح مضروب سے پہلے اپنی ضرب روک لی تو وہ حانث ہو جائے گا اور عبد ازاد ہو جائیگا۔ اگر یہاں تک مارتا رہا کہ مضروب نے چیخ پکار کر تو پھر حانث نہیں ہو گا۔ وان قال عبدی حوٰن لہ انک حتی تغدینی اس مثال میں حتی برائے سببیۃ ہے برائے غایتہ نہیں ہے کیونکہ آخر کلام یعنی تغدو ماقبل کے لئے یعنی ایتان کے لئے انتہا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ یہ داعی الی الایمان ہے۔ اور ایتان صلاحیت سببیۃ رکھتا ہے اور غذا جزا بن سکتی ہے لہذا یہ محمول علی السببیۃ ہو گا۔ فاتاہ فلم یغده لم یحنث اگر اس شخص کے آنے پر مخاطب نے غذا نہیں دی تو حانث نہیں ہو گا۔ کیونکہ یہ بصورت غایتہ ہو سکتا ہے اور یہاں غایت کا معنی ہو نہیں سکتا۔ ولو قال حتی التغدی عندک یعنی وہ کہتا ہے ان لم انک حتی تغدی عندک تو اس مثال میں حتی صرف برائے عطف

ہے کیونکہ غایتہ اور سببیتہ دونوں متعذر ہیں غایتہ نہیں ہو سکتی اور اس کی وجہ گزر چکی ہے اور سببیتہ بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک اور اتغدی دونوں فعل متکلم ہیں اور ایک ہی شخص کا اپنا فعل اپنے فعل کی جزا نہیں بن سکتا لہذا یہاں سببیتہ اور مجازاۃ کا مفہوم نہیں ہو سکتا لہذا یہاں عطف محض ہوگا۔ فصار اب یہ مثال حتی والی ایسے ہو جائے گی جیسے عطف بالغار ہوتا ہے بقولہ ان لم اتکف فالتغدی عندک اگر اس کے پاس اگر بلا تراخی غذا کھائی تو یمین اس کی پوری ہو جائے گی حانث نہیں ہوگا اور حتی کا عطف محض کے لئے ہونا اس کی نظیر کلام عرب میں موجود نہیں ہے بلکہ فقہانے اس کا اختراع کیا ہے بطور استعارہ اور مجاز کے۔

(حروف الجر) الباء للصاق الصاق کا معنی ہے اتصال الشی بالشی والدستعانه امی طلب المعونۃ بشتی علی شئی یعنی ایک شئی کے ساتھ دوسری شئی پر مدد طلب کرنا جیسے کتبت بالقلم تو قلم معین علی الکتابتہ ہے۔ فتدخل علی الوسائل یہ تفریع علی الاستعانتہ ہے۔ چونکہ وسائل کے ساتھ استعانت علی المقاصد ہوتی ہے اس لئے بآراء استعانتہ وسائل پر داخل ہوتی ہے کالاشمان جیسے بیوع میں اشمان وسائل ہیں اور مقصود اصلی مبیع ہے تاکہ انتفاع بالمبیع المملوک حاصل ہو سکے اور اشمان جو عموماً نقود سے ہوتے ہیں یہ مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ یہ بمنزلہ آلات کے ہیں جن سے توسل الی المقاصد ہوتا ہے۔

فان قال بعت هذا العبد بکرتو اس صورت میں عبد مبیع ہوگا اور کر حنطہ شمن ہوگا جو فی الحال ثابت فی الذمہ ہو جائیگا۔ دنی بعت کتو بالعبد تو اس صورت میں بیع سلم ہو جائیگی اور عبد راس المال ہوگا اور کر حنطہ سلم فیہ ہوگا۔ فیراعی شرائطہ اور اس ثانی صورت میں بیع سلم کے شرائط کی رعایت کی جائیگی مثلاً تاجیل شرط ہوگی اور راس المال کا قبض فی المجلس شرط ہوگا ولا یجری الاستبدال فی الکری یعنی کر حنطہ کے بدلہ میں کوئی اور شئی لے لینا یہ قبل قبض الکرجائز نہیں ہوگا بخلاف الاول بخلاف صورۃ اولی کے چونکہ اس میں کر شمن ہے لہذا استبدال فی الکرجائز ہوگا جیسے اشمان میں ہوتا ہے فان قال لا تخرج الاباذنی یہ تفریع علی الصاق ہے اس صورۃ میں ہر خروج کے لئے اذن واجب ہوگی کیونکہ اس کا مفہوم ہے الاخروجاً ملصقاً باذنی وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ استثناء مفرع ہے اور یہاں مستثنیٰ منہ مقدر ہے اور وہ ہوگا عام اور ماقبل کی جنس سے ہوگا معنی یوں ہوگا لا تخرج خروجاً لا تخرج خروجاً ملصقاً باذنی اور خروج جو مستثنیٰ منہ ہے وہ نکرہ تحت النفی ہے فائدہ عموم کا دیگا اور اس سے صرف خروج ملصق بالاذن کا استثناء کیا گیا ہے اس کے علاوہ باقی تمام خروج حکم نفی میں درج رہیں گے اور جو خروج ملصق بالاذن

نہیں ہوگا وہ ممنوع ہوگا اس کے ارتکاب کے ساتھ حائث ہو جائے گا۔

وفي الاذن اذن یعنی الا باذنی کے بجائے الا ان اذن کہتا ہے تو اس وقت ہر خروج کے لئے اذن واجب نہیں ہوگی۔ اگر ایک دفعہ متکلم نے اذن بالخروج دیدی اور وہ نکلا پھر اس کے بعد ثانیاً اس شخص نے خروج بغیر الاذن کر لیا تو حائث نہیں ہوگا۔ قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج یعنی اذن بالمعنی المصدر کا استثنا از خروج کیا ہے کیونکہ ان مصدر یہ مضارع پر داخل ہے اور ان مع الفعل المضارع بمعنی مصدر ہو جاتا ہے اور اذن چونکہ از جنس خروج نہیں ہے لہذا کلمہ الا کا معنی حقیقی یعنی استثنا مراد نہیں ہو سکتا۔ فيكون مجازاً عن الغاية توالا استثنائية مجاز عن معنى الغاية ہو جائیگا۔ والمناسبة بين الاستثنائية المجازية عن الغاية اور غایت کے مابین مناسبتہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ غایت کے ساتھ امتداد مغیارک جاتا ہے اور مغیار کے انتہار کو غایت بیان کر کے واضح کر دیتی ہے اسی طرح استثنائے کے ساتھ مستثنیٰ منہ کا قصر ہو جاتا ہے اور اس کے انتہار حکم کا بیان ہو جاتا ہے اسی مناسبت کی وجہ سے یہاں الا ان اذن کو بمعنی الی ان اذن کے کیا جائیگا۔

فيكون الخروج ممنوعاً أو خروج وقت اذن تک ممنوع رہے گا قد وجد اى الاذن مرة جب اذن ایک بار موجود ہو چکی ہے تو منع خروج مرتفع ہو جائے گا تو اس اذن کے بعد جو خروج کرے ممنوع نہیں ہوگا لہذا حائث نہیں ہوگا۔ اقول يمكن تقديره على وجه آخر یعنی اس صورت ثانیہ کی ایک اور تقدیر بھی ممکن ہے وہ یہ کہ ان مع الفعل المضارع بمعنی مصدر ہوتا ہے والمصدر قد يقع حيناً اور مصدر کبھی حین یعنی ظرف کے قائم مقام ہو جاتی ہے سوتہ کلام کی بنا پر یعنی کلام میں وسعت کرنے کی خاطر بمعنی ظرف ہو جاتی ہے جیسے آتیک خفوق النجم تو معنی ہوگا وقت خفوق النجم تو اس صورت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی لا تخرج وقتاً الا وقت اذنی تو اس لحاظ سے خروج کے لئے اذن واجب ہو جائے گی کیونکہ وقتاً جو مستثنیٰ منہ ہے یہ نکرہ تحت النفی ہے جو فائدہ عموم کا دے گا تو ہر وقت خروج ممنوع ہوگا صرف بوقت اذن غیر ممنوع ہوگا تو جو خروج بھی بغیر اذن ہو خواہ اول ہو یا ثانی ممنوع ہوگا تو اس کے ارتکاب سے حنث لازم آجائے گا۔ يمكن ان يجاب اس سے جواب دیا کہ یہ تقدیر عبارت ہر خروج کے لئے اذن واجب قرار دیتی ہے اگر مرۃ اخرى بلا اذن خروج اختیار کرے تو حائث ہو جائے گا اور تقدیر اولیٰ کی بنا پر حائث نہیں ہوگا تو ان تقدیرین متعارفین کی بنا پر حنث میں شک واقع ہوا لہذا شک کی بنیاد پر حنث نہیں ہوگا وقالوا ان دخلت في الة السمیع یعنی اگر بالآلة مسح پر داخل ہو تو چونکہ الہ میں صرف اتنا مقدار معتبر ہوتا ہے جس کے ساتھ مقصود حاصل ہو جائے استیعاب فی الالہ شرط نہیں کیونکہ الہ مقصور بالذات نہیں ہوتا وہ صرف واسطہ بین الفاعل والمنفعل ہوتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے اثر فاعل منفعل تک پہنچ جائے اور اس وقت مقصود فی الفعل المتعدي صرف محل ہوگا لہذا استیعاب الہ واجب نہیں ہوگا بلکہ اس

سے اتنا مقدار کافی ہوگی جس کے ساتھ مقصود حاصل ہو جائے البتہ اس صورت میں استیعاب محل ضروری ہوگا۔ نحو مسح الحائط بیدستی تو یہاں بآید پر داخل ہے جو الہ مسح ہے یتعدی الی المحل تو فعل مسح بواسطہ بآ کے متعدی الی المحل یعنی الی الحائط ہو جائیگا فیتناول کلمہ یعنی مسح کل حائط کو متناول ہوگا لان الحائط اسم للمجموع کیونکہ حائط مجموع دیوار کا نام ہے اور یہ مقصود بالذات ہونیکے طور پر مذکور ہے فیرا کہ توکل حائط مراد ہوگی بخلاف ید کے کہ اس کے اندر کل مراد نہیں بلکہ صرف اتنا مقدار مراد ہوگی جس کے ساتھ مسح ہو سکے وہ ہے مس بباطن الکف دان دخلت فی المحل اگر لفظ بار محل پر داخل ہو جیسے دامسحوا برؤسکم میں کہ راس محل مسح ہے۔ لایتناول کل المحل تو یہ مسح کل محل کو متناول اور شامل نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت محل تشبیہ بالالہ ہو جائیگا چونکہ یہ حرف بار مخصوص بالالہ ہے اور داخل علی المحل ہے تو لامحالہ یہاں محل کو تشبیہ بالاکتہ ہوگی فلا یدرکہ توکل محل مراد نہیں بلکہ بعض حصہ محل کا یعنی راس کا مراد ہوگا تقدیرہ الصقروا برؤسکم اسی الصقروا المسح برؤسکم تو مراد ہوگا بعض الراس اور اس بعض کو حدیث ناصیہ نے بیان فرمادیا کہ بقدر ناصیہ یعنی ربع راس کا مسح فرض ہے۔ وانما یتبیت استیعاب الوجه فی التیمم الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیتہ تیمم میں ہے وامسجوا بوجہکم اور بادخل علی المحل ہے تو پھر حسب ضابطہ وجہ کا استیعاب بالمسح تیمم میں واجب نہ ہو حالانکہ استیعاب وجہ بالاتفاق واجب ہے تو اس کے دو جواب دیتے اول لان المسح خلف عن الغسل یعنی یہ مسح وجہ خلف ہے غسل وجہ کا جو وضو میں ہوتا تھا چونکہ غسل وجہ میں استیعاب واجب ہے اور مسح فی التیمم اس کا خلف اور قائم مقام ہے اس لئے اس میں بھی استیعاب واجب ہے او بحدیث عمار یہ دوسرا جواب ہے یعنی تسلیم ہے کہ حسب ضابطہ تیمم میں وجہ کا بعض مراد ہوتا لیکن چونکہ حدیث عمار میں مذکور ہے انما یکفیک ضربتان ضربتہ للوجہ وضربتہ للذراعین تو اس حدیث میں کل وجہ مراد ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بیزادہ علی الکتاب آل کے ساتھ کتاب اللہ کے مفہوم پر زیادہ جائز ہے لہذا کتاب کے لحاظ سے بعض وجہ مراد ہو سکتا تھا لیکن حدیث مشہور نے کل وجہ کا مسح واجب قرار دیا اس کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادہ صحیح ہے۔ علی۔ للاستعداد یعنی کلمہ علی استدلال کے لئے ہے اور عند الفقہاء اس سے مراد وجوب ہوتا ہے جیسے علی دین میں قرض اس پر جواب ہے تو گویا کہ دین اس کے اوپر ہے اور اس پر سوار ہے تو جیسے راکب علی المکوب ہوتا تو دین بھی علی المدیون ہوتا ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے عند الفقہاء کلمہ علی برائے وجوب ہے اور یہ معنی ان کے نزدیک حقیقہ ہے وتستعمل للشرط یعنی کلمہ علی کی استعمال برائے شرط بھی ہوتی ہے یعنی اس کا ما بعد اس کے ماقبل کے لئے شرط ہو جاتا ہے جیسے یمایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا یعنی یمایعنک بشرط عدم الاشراک تو

بیعت کی یہ شرط ہوئی کہ وہ اعتراف کریں کہ شرک نہیں کریں گی الی آخر الآئیتہ اگر ان اشیاء کا اعتراف نہ کریں تو پھر بیعت نہیں ہو سکتی۔ وهو فی المعادضات المحضہ یعنی الخالیہ عن معنی الاسقاط یعنی جن کے اندر معنی اسقاط کا نہ ہو یہ احتراز عن الطلاق والعتاق ہے کیونکہ ان کے اندر اسقاط الملک ہوتا تو کلمہ علی معاوضات محضہ میں بمعنی الباء ہوگا اجماعاً لیکن ہوگا مجازاً یعنی اس کا مفہوم حقیقی نہیں لان اللزوم یناسب الالتصاق ہذا بیان علاقۃ المجازیہ علاقہ مجاز کا بیان ہے یعنی چونکہ علی لزوم کے لئے آتا ہے اور لزوم مناسبتہ رکھتا ہے الصاق کے ساتھ کیونکہ الصاق واتصال میں بھی ایک قسم کا لزوم ہوتا ہے۔ انما یراد المجاز یعنی معاوضات محضہ جیسے بیع۔ اجارہ۔ نکاح میں معنی حقیقی ممکن نہیں ہے کیونکہ عند الفقہاء اس کا معنی شرط ہے اور معاوضات محضہ خطر اور شرط کو قبول نہیں کرتے۔ خطر کا معنی ہے تردد بین الامرین جس کی وجہ سے وہ متردد ہو جاتے ہیں اندفع وان لایقع یعنی اسے شرط کے ساتھ معلق کریں اگر وہ شرط واقع ہوئی تو بیع ہوگی ورنہ تو نہیں اس صورت میں بیع بمنزلہ قمار کے ہو جائے گی جو بار وجیت کے مابین متردد ہوتا ہے۔ اور قمار کے مشابہت سے بچانے کے لئے معلق بالشرط نہیں کیا جائے گا۔ فاذا قل بعثت منکف هذا العبد علی الف تو اس کا معنی ہوگا بالف وکذا فی الطلاق عندہا صاحبین کے نزدیک طلاق میں بھی کلمہ علی بمعنی الباء ہوگا کیونکہ طلاق علی المال از جانب مرأۃ معاوضہ ہوتا ہے لہذا طلاق علی المال معاوضات میں درج ہوگی اور اس میں کلمہ علی بمعنی الباء ہوگا وعندہ للشرط اور امام کے نزدیک علی بمعنی الشرط ہوگا۔ عملاً باصلہ کیونکہ علی کا اصلی معنی شرط تھا اسی پر عمل کریں گے۔ لان الطلاق کیونکہ طلاق شرط کو قبول کرتی ہے۔ کیونکہ طلاق معلق بالشرط ہو سکتی ہے۔ فیحصل اسی کلمہ علی علی معناها الحقیقی وهو الشرط ففی طلقنی ثلثا علی الف عورت اپنے خاوند سے کہتی ہے کہ مجھے ہزار درہم پر تین طلاق دیدے مطلقاً ولاحظاً خاوند نے اس قول امرأۃ کے بعد اسے ایک طلاق دیدی تو لایجب ثلث الالف عندہ پچھلے اختلاف کی بنا پر صاحبین اور امام کے مابین اس مسئلہ کے حکم میں اختلاف ہوا ہے ضابطہ یہ ہے کہ اجزاء شرط اجزاء مشروط پر منقسم نہیں ہوتے یعنی اگر مشروط مکمل طور پر موجود ہے تو شرط عائد ہو جائیگی اگر مشروط کے کچھ اجزاء موجود ہوتے ہیں تو اس کے مقابلہ میں اجزائے شرط عائد نہیں ہوں گے بلکہ شرط سرے سے عائد نہیں ہوگی بخلاف عوض کے کہ اجزائے معوض پر منقسم ہو جاتا ہے معوض مکمل ہے تو عوض مکمل واجب ہوگا اگر معوض کا کچھ حصہ موجود ہوا ہے تو عوض بھی اسی حصہ کے مطابق واجب ہوگا۔ امام کے نزدیک چونکہ کلمہ علی بیان شرط کے لئے ہے اور مشروط تین طلاق تھا چونکہ مشروط یہاں موجود نہیں لہذا شرط الف عائد نہیں ہوگی اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مشروط کا چونکہ ایک ثلث موجود ہوا ہے لہذا شرط کا بھی



ایک ثلث یعنی ایک ہزار کی تہائی واجب ہو جائے۔ امام کے نزدیک ثلث الف واجب نہیں ہوگا۔  
 ویجب عندہما صاحبین کے نزدیک یہاں علی بمعنی الباء ہے لہذا فیکون الالف عوضاً بآ چونکہ  
 معاوضہ کے لئے ہے لہذا الف عوض ہوگا اور تین طلاق اس کا عوض ہوگا چونکہ ایک طلاق خاوند نے دیدی  
 ہے تو ثلث معوض موجود ہو چکا ہے لہذا ثلث عوض یعنی ثلث الف واجب ہو جائیگا۔ لان اجزاء العوض  
 تنقسم علی اجزاء المعوض۔

واما من فقد مر سائلها من حرف جارہ کے مسائل فصل عام میں گزر چکے ہیں جہاں من  
 شئت من عبیدی پر بحث تھی کہ کبھی تبیین کے لئے ہوتا ہے اور کبھی تبعیض کے لئے تو یہ تفصیل فصل عام  
 میں دیکھ لی جائے۔ (الی) لانتهاء الغایۃ لفظ غایتہ سے مراد مسافہ ہے جیسے کہا جاتا ہے من لا ابتداء الغایۃ  
 والی لانتهاء الغایۃ تو مراد ابتداء المسافہ اور انتہا المسافہ ہوتا ہے۔ کیونکہ غایتہ کا حقیقی مفہوم نہایتہ ہے۔  
 نہایت کی نہ ابتدا ہوتی ہے نہ انتہا۔ البتہ چونکہ غایتہ بمعنی نہایتہ جزء مسافہ ہے تو تسمیۃ الكل باسم الجزر  
 کے طور پر غایتہ سے مراد مسافہ لی جاتی ہے۔ فصدركلام ان احتمله فظاهر اگر صدر کلام انتہاء الی الغایتہ  
 کا احتمال یعنی صلاحیت رکھتا ہے تو فظاھر یعنی پھر ظاہرات یہی ہے کہ الی اپنے معنی انتہاء الغایتہ پر  
 محمول ہوگا۔ والد اگر صدر کلام احتمال انتہاء الی الغایتہ کا نہیں رکھتا تو پھر دیکھا جائیگا کہ فان امکن تعلقہ  
 بمحذوف دل الکلام علیہ اگر الی کا تعلق ایسے محذوف سے ممکن ہے جس پر یہ کلام دال ہو تو فذاک  
 پھر اسی محذوف سے اس کو متعلق کیا جائیگا۔ فوجبت الی شھر میں یتأجل الثمن لان صدر الکلام کیونکہ  
 صدر کلام یہاں بیع ہے اس کے اندر انتہاء الی الغایتہ کا احتمال نہیں ہو سکتا کیونکہ بیع ایک ماہ تک رہے  
 پھر ختم ہو جائے ایسے نہیں ہو سکتا لکن یمکن تعلق الی یعنی الی شھر کا تعلق ایک محذوف سے ممکن ہے  
 جس پر یہ کلام دال ہے وہ ہے أَجَلْتُ تو تقدیر عبارت یوں ہوگی بَعْتُ وَأَجَلْتُ الثمن الی شھر تو تأجیل  
 ثمن ہو جائیگی ایک ماہ تک۔ وان لم یکن اگر کلمہ الی کا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن نہیں جس پر کلام  
 دال ہو تو یحصل علی تاخیر صدر الکلام ان احتمله اگر صدر کلام احتمال تاخیر رکھتا ہو تو تاخیر پر محمول کیا  
 جائیگا۔ فحوانت طالق الی شھر الخ اور اس کے اندر نہ نیت تجیز ہو اور نہ تاخیر تو اس وقت میں الی  
 شھر کو ایقاع کی طرف منصرف کیا جائیگا تو گویا ایقاع طلاق بعد از شھر ہوگا۔ عورت فی الحال مطلقہ نہیں ہو  
 گی بلکہ مضعی شھر کے بعد ہوگی۔ وعند زفرہ اور امام زفرہ کے نزدیک طلاق فی الحال واقع ہو جائیگی اور  
 یہ وصف توقیت لغو ہو جائے گی۔

ثم الغایۃ ان کانت غایۃ قبل تکلمہ اس میں اختلاف ہے کہ ما بعد الی ما قبل کے حکم میں داخل

ہے یا نہ تو مصنف کے نزدیک جو مختار ہے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ثم الغایۃ الخ متکلم کے تکلم کرنے سے پہلے اگر وہ غایتہ تھی یعنی قبل ازیں کہ متکلم نے لفظ الی استعمال کر کے اسے غایتہ بنایا وہ فی الواقع اور نفس الامر میں غایتہ تھی ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوگی جیسے بعثت ہذا البستان من ہذا الحائط الی ذالک الحائط اور اکلتم السمکۃ الی راسھا لایدخل تحت المغیاء یعنی یہ غایتہ مغیاء کے حکم میں داخل نہیں ہوگی دوسرے مثالیں دیکر اشارہ کیا کہ صدر کلام خواہ متناول للغایتہ ہو جیسے سمکۃ اور راس یا متناول نہ ہو جیسے بستان و حائط ان دونوں صورتوں میں غایتہ حکم مغیاء میں داخل نہیں ہوگی وان لم تکن یعنی متکلم کے تکلم سے پہلے وہ غایتہ بطور نفس الامر کے نہیں تھی بلکہ متکلم کے تکلم بالی کی وجہ سے وہ غایتہ ہے۔ فصداً الکلام پھر دیکھا جائیگا کہ اگر صدر کلام اسے متناول نہیں ہے فکذلک تو اس وقت میں بھی غایتہ داخل تحت المغیاء نہیں ہوگی تھی لہذا الحکمہ یہ جملہ معترضہ ہے بین الشرط والجزا یعنی ان لم یتناولھا شرط ہے فلذلک جزا فی لہذا الحکمہ یہ جملہ معترضہ ہے مقصد یہ ہے کہ یہ غایتہ صرف مد حکم کا فائدہ دے گی یعنی حکم کو کھینچ کر غایت تک پہنچائیگی اور غایتہ خارج از حکم رہیگی نحو اتوا الصیام الی اللیل تو صیام لیل کو متناول نہیں ہے لہذا یہ حکم صیام میں داخل نہیں ہوگی فیحرم الوصال فی الصیام وان تناول اگر صدر کلام اس غایتہ کو متناول ہے جیسے ایدیکم الی المرافق میں لفظ ید مرفق کو متناول ہے کیونکہ ید کا اطلاق اصابع سے لیکر مناکب وابطاط تک ہوتا ہے فذلک حال استقام ما وراثھا اس وقت ذکر غایتہ ما وراہ غایتہ کے اسقاط کے لئے ہوگا الی المرافق کا لفظ حکم غسل کو مناکب سے لیکر مرفق تک اسقاط غسل کر دے گا اور مرفق فاعسلوا ایدیکم کے حکم میں داخل رہیں گی فتدخل تحت المغیاء اسی تحت حکم المغیاء و هو الغسل وللفحویین فی الی الاربعة مذاہب الی کے متعلق جو مصنف کے نزدیک مختار تھا اس کی تفصیل کر دی یہاں سے اپنے مختار پر دلیل پیش کر رہے ہیں حاصل یہ کہ الی کے متعلق نحو یوں کے مذاہب اربعہ ہیں پہلا مذہب ہے۔ الدخول الامکاناً یعنی غایتہ حکم مغیاء کے تحت داخل ہوگی یہ الی کا حقیقی معنی ہے اور عدم دخول مجاز ہے وعکسہ کا یہ مذہب ثانی ہے الی کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ غایتہ حکم مغیاء کے تحت داخل نہیں ہوگی اور دخول فی حکم المغیاء یہ مجاز ہے کالدخول تو اس مذہب ثانی کے لحاظ دخول مرفق تحت حکم المغیاء و هو الغسل مجازاً ہوگا حقیقہ نہیں۔ والاشتراک یہ مذہب ثالث ہے یعنی الی دونوں معنی دخول اور عدم دخول میں مشترک ہے اس مذہب ثالث کے لحاظ سے دخول غایتہ تحت حکم المغیاء اور عدم دخول دونوں حقیقی معنی ہوں گے کیونکہ اشتراک میں دونوں معنی موضوع لہ ہوتے ہیں والدخول ان کان مابعدھا من جنس مابعدھا یہ مذہب رابع ہے حاصل یہ کہ اگر مابعد الی ماقبل کی جنس سے ہے تو مابعد حکم ماقبل

میں داخل ہوگا اگر جنس ماقبل سے نہیں ہے تو پھر داخل نہیں ہوگا وما ذکرنا فی اللیل ہم نے جو لیل کے متعلق کہا کہ صدر کلام چونکہ اس کو متناول نہیں ہے لہذا لیل تحت حکم المغیا داخل نہیں ہوگی اور مرافق میں چونکہ صدر کلام اس غایتہ کو متناول ہے لہذا مرافق تحت حکم المغیا داخل ہوں گی یہ اسی مذہب رابع کے مناسب ہے۔ معنی ما ذکرنا یعنی جو کچھ ہم نے ذکر کیا اور جو کچھ نحو یوں نے ذکر کیا معنی متحد ہیں صرف اختلاف عبارت اور اختلاف الفاظ ہے کیونکہ نحو یوں نے جو کہا ہے کہ غایتہ اگر جنس مغیا سے ہو تو اس کا معنی یہی ہے کہ اگر لفظ مغیا غایتہ کو متناول ہو تو یہ صرف تعبیری اور لفظی فرق اور معنوی اتحاد ہے انما اختلفنا هذا المذهب الرابع ہم نے جو مذہب رابع اختیار کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ مذاہب ثلثہ کا یہی نتیجہ ہے اور اسی کا اخذ گویا کہ عمل نتیجۃ المذاہب الثلثہ ہے کیونکہ مذہبین اولین لومتعارضین ہیں لہذا کوئی ایک جانب یقینی نہیں ہو سکتی یہ موجب شک ہیں اور مذہب ثالث اشتراک والا یہ بھی موجب شک ہے کیونکہ اشتراک میں کوئی ایک جانب قطعی اور یقینی نہیں ہو سکتی پس فیصلہ یہی ہے کہ اگر صدر کلام متناول للغایتہ نہیں تو اس کا دخول تحت حکم المغیا شک کی بنا پر نہیں ہو سکتا اگر صدر کلام اسے متناول ہے تو اب اس کا خروج شک کے ساتھ نہیں ہو سکتا بہر حال مذاہب ثلثہ موجب شک ہیں اور شک کی بنا پر حکم سابق تبدیل نہیں ہو سکتا۔ وبعضی الشارحین قالوا ہی غایتہ الاسقاط الخ بعض شارحین متأخرین نے متقدمین کی کلام کی تشریح اور توجیہ بایں طور بیان کی ہے کہ الی برائے غایتہ ہے والغایتہ لا تدخل الخ اور غایتہ مغیا کے تحت مطلقا داخل نہیں ہے خواہ اسے صدر کلام متناول ہو یا نہ ہو جنس ماقبل سے ہو یا نہ ہو لکن الغایتہ ہما اسی فی الی المرافق لیست للفعل یعنی لفظ مرافق یہ غایتہ غسل نہیں ہے بلکہ یہ غایتہ اسقاط ہے فلا تدخل الخ اور حکم اسقاط کے تحت داخل نہیں ہوگی بلکہ تحت الفعل داخل رہے گی ذلك لان الید کیونکہ ید مجموع باروکا نام ہے من رؤس الاصابع الی الابطا والمناک اور یہ غایتہ مجموع کے غسل کی غایتہ نہیں ہو سکتی کیونکہ غسل مجموع الی المرافق تو نہیں ہو سکتا بلکہ مرافق سے متجاوز ہو کر الی المناکب والابطا جائیگا پس الی المرافق سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مجموع سے بعض کو ساقط کیا جا رہا ہے ومعلوم ان البعض اور یہ معلوم ہے کہ جس بعض کا غسل ساقط ہو رہا ہے یہ وہی ہے جو ابط کے ساتھ متصل ہے اور الی المرافق اسی بعض کے غسل کو ساقط کرنے کی غایتہ ہے لہذا مرافق حکم سقوط میں داخل نہیں ہوں گی بلکہ تحت حکم الغسل باقی رہیں گی۔

فان قال له علی من درہم الی عشرة الخ اس کلام میں لفظ من ابتداء غایتہ کے لئے ہے اور الی انتمائے غایتہ کے لئے یدخل الاول یعنی ابتدائے غایتہ تو ضرور داخل ہے کیونکہ یہ اپنے مافوق کیلئے

جزبے اور وجود کل بدون الجز محال ہے لا الآخر اور آخر غایتہ جو بعد از الی ہے: ابو حنیفہؒ کے نزدیک داخل نہیں ہوگی لہذا اس اقرار کے ساتھ یجب تسعة نو در اہم واجب ہوں گے وعندہما اور صاحبین کے نزدیک دونوں غایتین داخل ہوں گی فتجب عشرة عندہما کیونکہ عشرة بغیر عشرة اجزاء یعنی عشرة وھذا کے بدون موجود نہیں ہو سکتا لہذا غایتین داخل ہوں گی۔ وعند زفرہ اور امام زفر کے نزدیک دونوں غایتین داخل نہیں ہوں گی فیجب ثمانیہ عنہ وتدخل الغایۃ فی الخیار عندہ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غایتہ خیار میں داخل رہے گی مثلاً ایک شخص بیع کرتا ہے اور کہتا ہے انہ امی البائع بالخیار الی غیہ تو غدیار میں داخل ہو جائیگی تو خیار اس کے لئے غد میں ثابت رہیگا لان قولہ علی انہ بالخیار کیونکہ علی انہ بالخیار کا لفظ کسی یوم کے ساتھ مقید نہیں ہے اپنے مفہوم کے لحاظ سے ما فوق الغد کو شامل ہے تو لفظ الی الغد اسقاط کے لئے ہے جو ماورائے غد کو ساقط عن الخیار کر رہا ہے لہذا غد داخل فی السقوط نہیں ہوگی اس کا ماوراء ساقط ہو جائیگا اور غد داخل فی الخیار رہیگی۔ وکذا فی الاجل والیمین اجل اور یمین میں بروایت حسن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حکم ایسے ہی ہوگا یعنی غایتہ داخل فی الاجل والیمین ہوگی۔

لما ذکرنا فی المرافق وجہ وہی ہے جو مرافق میں ذکر کی گئی ہے یعنی یہ غایتہ برائے اسقاط ہے لہذا اسقاط میں داخل نہیں بلکہ حکم ماقبل سے متناول رہیگا۔ املاجل اجل ومیعاد کی مثال بعت الی رمضان اس کا حاصل یہ ہے کہ لا اطلب الثمن الی رمضان اما الیمین یمین کی مثال لا اکلم زیدا الی رمضان کیونکہ لا اطلب الثمن اور لا اکلم زیداً متکلم کی جمیع عمر کو متناول تھا جب الی رمضان کہا تو ماوراء رمضان کا امتلا کیا لہذا رمضان خارج از اسقاط ہوگا داخل فی الاجل والیمین ہوگا۔

دفعی للظرف کلمہ فی برائے ظرف ہے یعنی اس کا مجرور ماقبل پر مشتمل ہوگا خواہ اشتمال مکانی ہو یا زمانی جیسے المام فی الکوز الصوم فی یوم الخميس۔ والفرق ثابت الخ اثبات فی اور اضمار فی میں فرق ہے یعنی کلمہ فی ظاہر کر کے ذکر کیا جائے اور اسے مقدر کر دیا جائے ان دونوں میں معنی فرق ہوگا۔ نحو صمت بذہ السنۃ بتقدیر فی مقتضی کل ہے یعنی مکمل سال بھر کا صوم اس نے پورا کیا ہے کیونکہ یہاں ظرف بمنزلہ مفعول ہے کہ ہو چکی ہے جو منصوب بالفعل ہے اور یہ مقتضی استیعاب ہے بخلاف صمت فی بذہ السنۃ کے کہ یہ مقتضی استیعاب نہیں بلکہ اس سال بھر میں ایک ساعۃ کا صوم اختیار کرے ہاں ینوی الصوم الی اللیل تو وہ اس کلام میں صادق ہوگا فلہذا چونکہ تقدیر فی استیعاب ظرف کو چاہتا ہے تو انت طالق غذا میں طلاق اول النہار سے واقع ہو جائیگی لیکون واقعاً الخ تاکہ طلاق کا وقوع جمیع غد میں ثابت رہے جو مقتضائے استیعاب ہے اور اگر انت طالق فی الغد کہتا ہے اور نیت آخر النہار کی کرے تو صحیح ہے۔

ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا يعني في الحال مطلقه هو جائز ان يوافق فيه داره من هو يوافق فيه هو كونه مكان  
مخصص طلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ متمنع ہے کہ طلاق ایک مکان میں واقع ہو اور دوسرے میں واقع نہ  
ہو۔ جب عورت مطلقہ ہوتی ہے تو وہ ہر مکان میں مطلقہ ہوتی ہے۔ لان بتوی مگر یہ کہ فی الدار سے مراد  
فی دخولک الدار ہو بخلاف المضاف فیتعلق بہ تو اس وقت طلاق دخول دار کے ساتھ متعلق ہوگی اور  
فی گویا برائے شرط ہو جائیگا۔ وقد تستعار یعنی جب لفظ فی صلاحیۃ برائے طرفیتہ نہ رکھتا ہو تو اس وقت  
اس کا استعارہ برائے مقارنتہ کر لیا جائیگا کیونکہ طرف اور منظوف میں مقارنتہ مخصوصہ ہوتی ہے اس لئے  
فی برائے مقارنتہ ہوگا اس مقارنتہ کی وجہ سے بمعنی الشرط ہو جائیگا کیونکہ شرط و جزا کے مابین مقارنتہ ہوتی  
ہے لہذا یہ بمنزلہ انت طالق ان دخلت الدار کے ہو جائیگا لہذا یہ تعلیق ہو جائیگی فلا یقع بان انت طالق  
فی مشیۃ اللہ اس قول میں فی برائے مقارنتہ ہے جو معنی شرط میں ہوتا ہے لہذا یہ ہم معنی ہوگا انت  
طالق انشاء اللہ کے لہذا طلاق واقع نہیں ہوگی ویقع فی علم اللہ اگر وہ شخص کہ انت طالق فی علم اللہ تو طلاق  
واقع ہو جائیگی فی الحال لانہ یراد بہ العلوم یہاں علم سے مراد معلوم ہوگا تفصیل یہ ہے اعلم بالتعلیق  
یعنی تعلیق بالمشیۃ یہ متعارف بین الناس ہے اور تعلیق بالعلم متعارف بین الناس نہیں ہے لہذا یوں نہیں  
کہا جاتا انت طالق ان علم اللہ تعالیٰ جیسے انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ کہا جاتا ہے۔ لان مشیۃ اللہ تعالیٰ  
کیونکہ مشیت الہی بعض ممکنات کے ساتھ متعلق ہے اور بعض ممکنات کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ بعض  
ممکنات ایسے ہیں جو سرے سے عالم وجود میں نہیں ہیں تو ان کے وجود کے ساتھ مشیت متعلق نہ ہوئی۔  
کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے بعد تخلف نہیں ہو سکتا معلوم ہوا کہ ممکنات معدومہ کے وجود سے  
تعلق مشیت قائم نہیں ہے جب اللہ تعالیٰ کی مشیت بعض ممکنات کے ساتھ تعلق پکڑتی ہے اور بعض کے  
ساتھ نہیں پکڑتی تو مشیت الہی متردد الوقوع ہوئی ایسی شئی درجہ شرط میں لائی جاسکتی ہے لہذا انت طالق  
ان شاء اللہ معلق بالشرط ہے اور وقوع شرط کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا لہذا وقوع طلاق نہیں ہوگا جب وقوع  
شرط یقینی نہ ہو۔ ناما علم اللہ تعالیٰ الخ اللہ تعالیٰ کا علم تو جمیع ممکنات و متمنعات کے ساتھ متعلق ہے۔  
لہذا علم الہی متردد بین ان یقع وان لا یقع نہیں ہو سکتا ایسی شئی درجہ شرط میں نہیں آ سکتی فلا یراد بہ التعلیق  
تو یہاں تعلیقی معنی مراد نہیں ہو سکتا فالمراد اب مراد یہ ہوگی کہ تمہاری طلاق اللہ تعالیٰ کے معلومات میں  
ثابت ہے لہذا طلاق واقع ہو جائے گی۔

(اسماء الطرود) مع یہ مقارنتہ کے لئے ہے یعنی تقارن بلا فصل اگر غیر مذکورہ کو کہتا ہے  
انت طالق واحدة مع واحدة تو بسبب مقارنتہ کے دونوں دفعۃً واحداً واقع ہو جائیں گی مطلقہ بطلقین ہو

جائیگی اگر مقارنت نہ ہو تو پھر ایک اقلاً واقع ہوتی اس کے ساتھ بائنہ ہو جاتی دوسری لغو ہو جاتی کیونکہ اس کے لئے محل باقی نہیں رہا قبلہ للتقدیم لفظ قبل تقدیم کے لئے ہے یعنی جس کی وصف بنے گا وہی مقدم ہوگا۔ اگر غیر مدخولہ کو کہتا ہے انت طالق واحدة قبل واحدة تو غیر مدخولہ کو صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہ قبلیتہ اول طلاق جو مذکور ہوئی ہے یہ اسی کی صفت ہے لہذا وہ مقدماً واقع ہو جائے گی۔ غیر مدخولہ ایک کے ساتھ بائنہ ہو جائے گی ثانی کے لئے وہ محل باقی نہیں ہے اس لئے لغو ہو جائے گی۔

وثنان لوقال قبلھا اگر غیر مدخولہ کو یوں کہتا ہے انت طالق واحدة قبلھا واحدة تو پھر دو طلاق واقع ہونگی کیونکہ لفظ طلاق جو اولاً مذکور ہوا ہے وہ تو فی الحال واقع ہو جائے گا۔ والذی وصف اور وہ طلاق جس کی وصف قبلیتہ کے ساتھ کی ہے وہ اس فی الحال واقع شدہ سے پہلے ہے تو وہ بھی فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ جب کوئی شخص ایقاع الطلاق فی الماضی کی خبر دے تو وہ فی الحال واقع ہوتی ہے جب یہ دونوں معاً دفعۃً واحدة واقع ہوئیں تو مطلقہ بطلقتین ہو جائے گی۔ وبعد علی العکس یہ قبل کا الٹ ہے اگر غیر مدخولہ کو کہے انت طالق واحدة بعد واحدة تو دو طلاق واقع ہوں گی وجہ وہ ہے جو قبلہ واحدة میں پیش کی گئی ہے اگر غیر مدخولہ کو کہتا ہے انت طالق واحدة بعدھا واحدة تو ایک طلاق واقع ہوگی وجہ وہی ہے جو قبل واحدة میں بیان کی گئی ہے۔ وعند الحضرۃ لفظ عند حضور کے لئے ہے یعنی اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متکلم کے ہاں یہ شئی حاضر ہے لزوم اور وجوب اس میں نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص کہے لفلان عندی الف تو یہ ودیعتہ کا اقرار ہوگا لزوم اور وجوب پر دال نہیں۔

### کلمات الشرط

ان للشرط کلمہ ان صرف شرط کے لئے ہے اور یہ ایسے امر میں داخل ہوگا جو علی خطر الوجود ہوتا ہے خطر الوجود کا معنی ہے المتردد بین ان یکون وان لا یکون یعنی جس کا ہونا یا نہ ہونا دونوں برابر درجہ کے ہوں ایسے امور پر ان کا دخول ہوتا ہے اب جو امر قطعی الوجود ہے یا قطعی الانتفا اس پر داخل نہیں ہوگا الا یہ کہ کسی نکتہ کی بنا پر انھیں مشکوک الوجود کے بمنزلہ کر لیں تو پھر داخل ہو سکتا ہے۔

فان قال ان لم اطلق فانث طالق تو اس مقام پر شرط عدم طلاق ہے اور جب تک زوجین زندہ ہیں ممکن الوقوع اور متردد الوجود ہے لہذا عورت فی الحال مطلقہ نہیں ہوگی اور یہ طلاق احد الزوجین کی موت کے وقت واقع ہوگی کیونکہ بعد موت احد الزوجین وقوع طلاق نہیں ہو سکتا لہذا موت تک انتظار کی جائے گی جب موت آنے لگی تو اب ان لم اطلق کی شرط پوری ہو چکی ہے تو عورت مطلقہ ہو جائیگی۔ جب عورت موت زوج کے وقت مطلقہ ہو رہی ہے اگر غیر مدخولہ ہے تو پھر مستحق میراث نہیں ہوگی اگر

مدخلہ ہے تو پھر مستحق میراث ہوگی کیونکہ یہ طلاق فار ہے و اذا کوفیوں کے نزدیک طرف کے لئے آتا ہے اور شرط کے لئے بھی یعنی مضاف الیہ جو اس کا ہوگا اس کے حصول مضمون کے وقت کے لئے اس کی استعمال ہوگی تو ظرف زمان ہوا جیسے اذ ایسا اس الحیس یعنی جندب یعنی جس وقت حیس بنائی جاتی ہے تو اس وقت جندب کو بلایا جاتا ہے حیس بنائی جاتی ہے تمر۔ گئی۔ اقط یعنی پیڑ مایہ سے ان کو خلط ملط کر دیا جاتے ہیں یہ حیس ہو جاتی ہے۔ اس شعر کا پہلا حصہ ہے اذ انکون کریمہ ادعی لہا یعنی بوقت کریمہ امر کے خواہ حرب ہو یا کوئی اور تکلیف دہ امر تو اس وقت مجھے بلایا جاتا ہے یہ اذ اظرفیہ ہے اور اذ اتصیبک خاصۃ فبجمل یہ اذ ابرائے شرط ہے کیونکہ یہ ایسے امر پر داخل ہے جو متردد بین الوقوع وعدم الوقوع ہے ظرفیہ کا معنی نہیں ہے یعنی اگر تجھے کسی وقت جورع و بھوک یعنی فقر پہونچ جائے تو فبجمل یعنی پھر قبیل اختیار کرنا جنزع فرع سے کچھ حاصل نہیں ہوتا تو یہاں برائے شرط ہے اور بصریوں کے نزدیک اس کا حقیقی اور وضعی معنی ظرف ہے ویسے کبھی اس کی استعمال برائے شرط ہوتی ہے لیکن اس استعمال میں بھی معنی ظرفیہ ساقط نہیں ہوگا۔ کوفیوں کے نزدیک جب اذ اشرط کے لئے ہو تو معنی ظرفیہ ساقط ہو جائیگا و نحوہ فی امر کا مکن ای متحقق فی الحال کما فی قولہ اذ انکون کریمہ ادعی لہا ای عند نزول حادثہ او منتظر لامحالہ یعنی اذ ا کی استعمال امر منتظر میں ہوتی ہے جس کا وقوع مستقبل میں ہوگا بشرطیکہ وقوع لامحالہ ہو یعنی وقوع اس کا یقینی اور قطعی ہو جیسے اذ السماء انفطرت و متی للظرف خاصۃ کلمہ متی کی وضع صرف معنی ظرفیہ کے لئے ہے اس کی استعمال صرف شرط کے لئے نہیں ہوتی جیسے ان کی صرف شرط کے لئے ہوتی تھی اور متی سے معنی ظرفیہ ساقط بھی نہیں ہو سکتا جیسے اذ اسے ساقط ہو جاتا تھا علی رآسی الکوفیین اگر بیوی سے کہتا ہے متی لم اطلقک انت طالق فیقع بآدنی سکوت معمولی سکوت کے ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ایسا وقت موجود نہ ہو چکا ہے جس میں اس نے طلاق نہیں دی اگرچہ قلیل ہی سہی وان قال اذا یعنی جب بیوی کو کہتا ہے اذالم اطلقک فانت طالق تو صاحبین کے نزدیک یہ متی کی مانند ہے کہ ادنی سکوت کے ساتھ طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ صاحبین کے نزدیک اذ اسے ظرفیہ ساقط نہیں ہوتی کما هو مذہب البصرین تو صاحبین کے نزدیک کلمہ اذ مثل متی کے ہے اور امام کے نزدیک لفظ اذ محض شرط کے لئے بھی آتا ہے اور ظرفیہ اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔ کما هو مذہب الکوفیین کما فی اذا شئت فانه کمئی شئت یہ مسئلہ بالاتفاق ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی سے کہتا ہے طلق نفسك اذا شئت یہ بالکل ایسا ہے جیسے کہتا متی شئت یہ دونوں بمعنی ظرف کے ہیں جو عموم اوقات کا فائدہ دیتے ہیں لہذا یہ اختیار مجلس کے ساتھ متعید نہیں ہوگا بلکہ عودت جس وقت چاہے اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔

یہ مسئلہ بالاتفاق ہے بخلاف طلقی نفسک ان شئت یہ متعید بالمجلس ہوگا یعنی جس مجلس میں اختیار دیا ہے اسی مجلس میں عورت اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے جب اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو پھر طلاق نہیں دے سکتی۔ تو صاحبین نے کلمہ اذا کو اذالم اطلاق میں کلمہ متی پر محمول کیا ہے جیسے اذا شئت میں بالاتفاق متی پر محمول تھا۔ وعند ابی حنیفہ امام کے نزدیک اذالم اطلاق میں کلمہ اذا لفظ ان پر محمول ہے یعنی اک کا حکم وہی ہے جو ان لم اطلاق فانت طالق کا ہے۔

فلحتاج البوحنیفة الى الفرق اب امام کے مذہب پر ضرورت پیش آتی ہے کہ فرق پیش کیا جائے کہ اذالم اطلاق میں اذا بمعنی ان ہے اور بمعنی متی نہیں اور اذا شئت میں اس کا عکس ہے تو فرمایا والفرق خلاصہ یہ ہے انه لما جاء یعنی جب کلمہ اذا دونوں معین کے لئے آتا ہے یعنی بمعنی ان شرطاً اور بمعنی متی ظرفیہ وقع الشک فی مسألتنا فی الوقوع فی الحال اس مسئلہ سے مراد اذالم اطلاق ہے یعنی اس قول میں اگر کلمہ اذا کو متی پر محمول کریں تو وقوع طلاق فی الحال ہو جائیگا اور اگر ان پر محمول کریں تو پھر طلاق بوقت موت کے ہوگی تو وقوع فی الحال میں شک واقع ہو گیا لہذا شک کی بنا پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ وشمہ فی القطاع تعلقہ بالمشیئة اس دوسرے مسئلہ میں یعنی اذا شئت میں تعلق بالمشیئة کے انقطاع میں شک واقع ہے لہذا شک کی بنا پر منقطع نہیں ہوگا خلاصہ یہ کہ طلقی نفسک اذا شئت میں طلاق فی الحال متعلق بمشیئة المرأة ہو چکی ہے اگر اذا کو محمول ان پر کریں تو تعلق بالمشیئة بعد المجلس منقطع ہونا چاہئے اور اگر متی پر محمول کیا جائے تو پھر تعلق بالمشیئة منقطع نہیں ہوگا۔ اب تعلق بالمشیئة جو فی الحال ثابت ہو چکا ہے شک کی بنیاد پر منقطع نہیں ہوگا۔

وکیف کیف کی وضع سوال عن الحال کے لئے ہے۔ فان استقام یعنی جس عبارت میں کیف استعمال کیا گیا ہے اگر سوال عن الحال مستقیم اور درست ہو سکے تو۔ ان استقام کا جواب محذوف ہے یہی کہا مصنف نے وجواب ان محذوف یعنی ان استقام شرط ہے اس کا جواب محذوف ہے فبہا تو پھر شک درست ہے کہ سوال پر محمول کیا جائے گا یہ جواب ان سے جو محذوف ہے ادیمحل یا یحمل علی السؤال عن الحال جواب شرط ہے جو کہ محذوف ہے والابطال اگر سوال عن الحال درست و مستقیم نہیں ہوتا تو لفظ کیف خود باطل ہو جائیگا ویمحنت اور متکلم اپنی کلام میں حانث ہو جائے گا یعنی اس کلام کا معنی و مفہوم ثابت ہو جائے گا فیحقی فی انت حو کیف شئت تو اس مقام پر سوال عن الحال درست نہیں ہو سکتا کیونکہ عتق کے حالات مختلف ہیں نہیں اس لئے غلام انت حر کے ساتھ فی الحال اناد ہو جائے گا اور کیف جو سوال عن الحال کے لئے تھا یہ باطل ہو جائے گا۔ واعلم ان کلمة کیف کلمہ کیف اس قول انت حر کیف شئت اور



انت طالق کیف شئت سوال عن الحال کے لئے نہیں بل صارت مجازاً بلکہ یہ مجاز ہو چکا ہے لفظ انتی سے جو موصولہ ہے ومعنا بصورت مجاز اس کا معنی ہوگا انت حرہ وانت طالق بایۃ کیفیت شئت فعلى هذا المراد پس اس صورت میں استقامت سے مراد یہ ہوگی کہ کیفیت کا تعلق صدر کلام سے صحیح ہو کانت طالق کیف شئت میں کیونکہ طلاق کی مختلف کیفیات ہیں رجعی ہونا بائنہ ہونا مغلظہ ہونا اور عتق میں اس قسم کی کیفیات نہیں ہوا کرتیں لہذا عتق میں کیفیت کا تعلق صدر کلام سے مستقیم نہیں ہو سکتا لہذا یہاں لفظ کیف باطل ہو جائیگا عتق واقع ہو جائے گا اور انت طالق کیف شئت طلاق تو واقع ہو جائے گی البتہ تعیین کیفیت یعنی رجعی ہونا بائنہ ہونا خفیض یا غلیظہ ہونا یہ باقی ہے جو عورت کی رائے کی طرف مفوض ہے ان لم یبنوا الزوج اگر زوج کی کوئی نیت نہیں ہے تو اس وقت تعیین کیفیت عورت کی رائے پر موقوف ہے وہ جو چاہے وہی ہوگی وان ذوی الزوج اگر زوج نے مخصوص کیفیت کی نیت کی ہوئی ہے فان اتفق نیتھا اگر عورت کی نیت بھی زوج کی نیت سے متفق ہے تو یقع مانویاً جو کچھ ان دونوں کی نیت ہے وہی واقع ہوگی وان اختلفت اگر عورت کی نیت خاوند کی نیت سے مختلف ہے فلا بد من اعتبار النیتین تو دونوں نیتیں کا اعتبار کرنا ضروری ہے کیونکہ عورت کی طرف خاوند نے خود تفویض کیا ہے اس لئے اس کا اعتبار ضروری ہے واما نیتہ اور نیت زوج کا اعتبار اس لئے ضروری ہے کہ ایقاع طلاق میں اصل تو خاوند ہے اس لئے اس کی رائے کا اعتبار چاہئے فاذا تعارضتا ساقط بقی اصل اب وہی اصل طلاق انت طالق باقی ہے اور یہی رجعی ہے اس لئے رجعی واقع ہو جائیگی وعندہما یتعلق الاصل ایضاً صاحبین کے نزدیک جیسے کیفیت طلاق رائے مرأۃ کی طرف مفوض ہے اسی طرح خود اصل طلاق بھی اس کی رائے کی طرف مفوض ہے اگر وہ خود طلاق نہ چاہے تو انت طالق کیف شئت کے ساتھ خود اصل طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔

فعندہما لا یقبل الاشارة الحسبۃ صاحبین کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جو شئی اشارہ حسبہ کو قبول نہیں کرتی یعنی جو محسوسات میں سے نہیں ہے جیسے تصرفات شرعیہ طلاق وعتاق و نکاح وغیرہ فحالہ داصلہ سواء یعنی اس کا حال اور اصل برابر ہیں جیسے یہاں طلاق اصل ہے اور رجعی یا بائنہ ہونا اس کا حال ہے یہ دونوں برابر درجہ کے ہیں ایک مقبوع اور اصل دوسرے کو تابع اور فرع اور ایک کو مقدم دوسرے کو متاخر قرار نہیں دیا جاسکتا لہذا ان کا وجود معاً ہوگا اب جیسے کیفیت شئت میں حالتہ طلاق مفوض الی رأتی المرأة ہے اسی طرح خود اصل طلاق بھی اسی کی طرف مفوض ہوگی کیونکہ دونوں کا وجود معاً ہے۔ اظن ان هذا مبنی الخ مصنف کے حسب خیال اس مسئلہ کی بنیاد صاحبین کے نزدیک یہ ہے کہ

قیام العرض بالعرض ممتنع ہے یعنی ایک عرض محل بن جائے اور دوسرا عرض اس میں حال ہو کر اس کے ساتھ قائم ہو جائے یہ ممتنع ہے فان العرض الاول یعنی عرض اول جس کو اصل کہا گیا ہے وہ محل نہیں بن سکتا۔ عرض ثانی کے لئے جس کو حال کہا گیا ہے بل کلاهما بلکہ دونوں عرض حالان فی الجسم جسم میں حلول کنندہ ہیں ایک دوسرے میں حلول نہیں ہو سکتا فلیس احدهما اب ان میں سے کوئی ایک اصل اور محل بننے کے ساتھ اولیٰ اور دوسرا فرع اور حال ہونے کے ساتھ اولیٰ ہو ایسے نہیں ہو سکتا نفیاً نحن فیہ یعنی مسئلہ طلاق اور اس کی کیفیت میں ہم یہ نہیں کہتے کہ طلاق اصل ہے اور اس کی کیفیت عرض ہو کر اس کے ساتھ قائم ہے تاکہ قیام العرض بالعرض لازم آئے جو کہ ممتنع ہے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ اصل طلاق موجود بدون الفرع یعنی بدون الکيفية ہو سکتی ہے بلکہ یہ دونوں اصلیت اور فرعیت میں برابر ہیں لیکن لا انفکاک لیکن ایک کا انفکاک دوسرے سے نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق بغیر رجعی یا بائن ہونے کے واقع نہیں ہو سکتی فاذا تعلقت احدهما جب ایک شئی یعنی کیفیت متعلق بمشیئة المرأة ہوئی تو دوسری یعنی طلاق بھی اس کی مشیئة کے ساتھ متعلق ہوگی۔

(فصل) فی الصریح والکنایۃ۔ الصریح لا یحتاج الی النیۃ یعنی صریح محتاج الی نیت المتکلم نہیں ہوتا بلکہ بلا نیت اس کا مفہوم ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنی منکوحہ سے کہتا ہے انت طالق نیت طلاق کرے یا نہ کرے طلاق واقع ہو جائے گی۔ والکنایۃ اور کنایہ محتاج الی النیۃ ہوتا ہے متکلم کی نیت ہوگی تو اس کا مقتضا ثابت ہوگا ورنہ تو نہیں جیسے کنایات طلاق متکلم کی نیت طلاق ہوگی تو طلاق واقع ہوگی والافلا لا دستارہا اسی بخفاہ المراد بالکنایۃ اور مراد کے واضح کرنے میں کنایہ قاصر ہے۔ لاینیت بھامیند سئی بالشبہات جیسے حدود جو شبہات کی بنیاد پر ساقط ہو جاتی ہیں وہ ان کنایات سے ثابت نہیں ہوں گی۔ فلا یحد بالتعریف جب دوسرے شخص کے ساتھ تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے نست انابنا میں تو زانی نہیں ہوں تو اس کے ساتھ تعریف ہے کہ تم زانی ہو تو متکلم پر حد قذف عائد نہیں ہوگی کیونکہ تعریف ایک قسم کنایہ کا ہے جس کا سوق ایسے موصوف کے لئے ہوتا ہے جو مذکور نہیں ہے تو اس کے اندر عموم ہو سکتا ہے کہ اس کا موصوف مخاطب ہو یا غیر مخاطب جیسے کسی موزی کو دیکھ کر کہا جائے المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ تو موزی سے تعریفاً نفی اسلام ہو رہی لیکن صراحتہ نہیں ہے کیونکہ حدیث کے اندر کوئی مخصوص موزی مراد نہیں ہے بلکہ بالعموم ہے اس لئے یہ صریح للمخاطب نہ ہوئی۔ قالوا کنایات الطلاق یعنی وہ الفاظ جن کو کنایات از طلاق کہا جاتا مثلاً انت بائن۔ بتہ وبتلہ و حرام وغیرہ تطلق علیہا مجازاً یعنی ان الفاظ پر لفظ کنایہ کا اطلاق مجازاً ہے لان معانیہا

کیونکہ ان الفاظ کے معانی مستتر نہیں ہیں بلکہ بر فرد اہل لسان پر ظاہر ہیں۔ لیکن الابہام لیکن ابہام کی وجہ سے مشابہ بالکنایہ ہیں کہ یہ بینونتہ وغیرہ کس کے ساتھ متصل ہے کیونکہ بینونتہ کا معنی ہے قطع الوصلہ اور وصلہ کے انواع مختلف ہیں وصلہ نکاح کا بھی ہے اس کے علاوہ اور قسم کے تعلقات کو بھی وصلہ کہا جاتا ہے تو ان الفاظ میں ابہام آیا کہ عن امی شئی بآئنتہ عن النکاح او غیرہ من التعلقات۔ فاذا نوی نوعاً منها جب متکلم نے کسی خاص نوع کی نیت کی مثلاً اس کی نیت ہوئی بینونتہ از نکاح تو اب معنی اور مراد متعین ہو گئی ابہام زائل ہو گیا وثبین بموجب هذا الکلام تو اس کلام کے موجب اور مقتضائے موافق عورت بآئنتہ ہو جائے گی ولو جعلت کنایۃ حقیقۃ اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایہ از طلاق ہوں تو تطلق رجعیۃ پھر عورت مطلقہ بطلاق رجعیہ ہوگی۔ لانہم فسرہا کیونکہ فقہانے کنایہ کی تفسیر کی ہے مایستتر منہ المراد یعنی وہ لفظ کہ اس سے جو مراد ہے وہ مستتر ہو اور مراد مستتر اس مقام پر تو الطلاق ہے فیصیر پس کلمہ انت بآئنتہ ایسے ہو جائے گا جیسے انت طالق تو اس صورت میں طلاق رجعی ہونی چاہئے تھی۔ اعلم ان علماء ائمتہم اللہ تعالیٰ یہ سابقہ کلام کی تفصیل ہے یعنی ہمارے علماء نے جب یہ کہا کہ انت بآئنتہ اور اس کے امثال سے طلاق بآئنتہ واقع ہوتی ہے۔ بناء علی ان اس پر بنا رکھی کہ اس کلام کا موجب اور معنی بینونتہ ہے اس لئے طلاق بآئنتہ ہوگی۔ ورر علیہم تو ان پر اشکال وارد ہوا کہ یہ الفاظ آپ کے نزدیک کنایات ہیں اور کنایہ وہ ہوتا ہے کہ اس کی جو مراد ہے وہ مستتر ہو اور مراد مستتر تو الطلاق ہے تو واجب ہے کہ ان کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہو جیسے انت طالق سے رجعی ہوتی ہے کیونکہ انت بآئنتہ کنایہ ہے انت طالق سے فاجاب مشائخنا تو مشائخ نے یہی جواب دیا کہ ان الفاظ پر لفظ کنایہ کا اطلاق بطریق المجاز ہے علی سبیل الحقیقۃ نہیں ہے جیسے اس کی تفصیل مذکور فی المتن ہو چکی ہے لہذا ان کے ساتھ طلاق بآئنتہ واقع ہوگی کیونکہ بینونتہ اس کلام کا موجب اور معنی ہے یہ جواب معنی ہے اسی تفسیر پر جو کنایہ کی تفسیر عند الفقہاء ہے۔ اگر کنایہ کی تفسیر علماء بیان کی لی جائے تو مدعی ثابت ہو جائے اور جواب مذکور کا تکلف نہیں کرنا پڑتا کہ کنایات کا اطلاق بطریق مجاز ہے۔

فلہذا قال امی المصنف وبتفسیر علماء البیان لایحتاجون الی هذا الشکلف لانہا عندہم الخ یعنی علماء بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ ایک لفظ ذکر کر کے اس کے معنی وضعی سے معنی ثانی قصداً کیا جائے جو معنی وضعی کا ملزوم ہے چونکہ لفظ اپنے معنی وضعی میں مستعمل ہوتا ہے پھر اس سے معنی ثانی مراد لیا جاتا ہے تو معنی وضعی کے لحاظ سے وہ عمل کرے گا جیسے طویل النجاد کے معنی حقیقی سے اس کے ملزوم طول قائمہ کی طرف انتقال ہوتا ہے تو ایسے ہی لفظ بآئنتہ سے اس کا معنی حقیقی مراد ہوگا پھر بنیتہ یعنی بسبب

نیتہ متکلم انتقال الی الطلاق ہوگا تو یہ طلاق لفظ بائن کے حقیقی معنی کے مناسب صفتہ بینوننتہ پر واقع ہو گی۔ لانه ارید به الطلاق یتصل الخ اس عبارت کا تعلق یراد بالبائن معناه کے ساتھ ہے یعنی لفظ بائن سے اس کا معنی حقیقی مراد ہوگا نہ کہ لفظ بائن کے ساتھ لفظ الطلاق مراد ہوگا چونکہ اس کا حقیقی معنی مراد ہے اور متکلم کی نیت کی وجہ سے انتقال طلاق کی طرف کیا گیا ہے لہذا یہ طلاق بائن کے حقیقی معنی کے موافق واقع ہوگی مجاز میں لفظ کا حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتا لیکن کنایہ میں عند علماء البیان حقیقی معنی مراد ہوتا ہے پھر انتقال الی الملزوم ہوتا ہے۔ الدفی اعتدی یہ استثناء ہے فتعلق علی صفتہ البینوننتہ سے یعنی لفظ اعتدی کے ساتھ طلاق بائنہ واقع نہیں ہوگی بلکہ رجعی ہوگی۔ لانه یختل ما یبعد یہ دلیل ہے خلاصہ یہ کہ اعتدی کا معنی ہے شمار کر تو اس کے اندر یہ احتمال ہے کہ اقراء یعنی حیض جو عدت کے ہوتے ہیں وہ شمار کر اور چونکہ عدۃ بعد از طلاق ہوتی ہے تو جب متکلم اسی معنی کی نیت کرے گا تو لامحالہ یہ معنی مقتضی الطلاق ہوگا لہذا اس لفظ کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوگی اور یہی دلیل تام ہے۔ ان کان بعد المدخول یعنی اگر اپنی منکوحہ کو یہ الفاظ بعد از دخول کہتا ہے کیونکہ اس پر عدۃ ہوتی ہے لہذا یہ الفاظ مقتضی طلاق ہوں گے وان کان قبلہ اگر یہ الفاظ قبل از دخول کہے گئے ہوں تو پھر چونکہ غیر مدخولہ مطلقہ پر عدۃ تو نہیں ہوا کرتی پھر یہ الفاظ کیونکہ مقتضی طلاق ہوں گے تو جواب دیا کہ ینبت بطریق الطلاق اسم المسبب علی السبب یعنی اس لفظ سے غیر مدخولہ کی طلاق بطریق اطلاق المسبب علی السبب کے ہوگی کیونکہ طلاق سبب ہے اور عدۃ اس کا مسبب ہے اور یہ علاقہ مجاز ہے تو مراد یہی کہ کوئی طالقاً تو لفظ اعتدی مجاز ہوا ان کوئی طالقاً بطریق اطلاق المسبب علی السبب یعنی لفظ اعتدی جو عدت پر دال ہے یہ مسبب ہے اور طلاق اس کا سبب ہے تو اعتدی سے مجازاً کوئی طالقاً مراد ہو سکتا ہے۔ یرد علیہ انہ ذکر یعنی اس مجاز پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ اطلاق المسبب علی السبب اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ مسبب مقصود من السبب ہوتا کہ یہ مسبب بمنزلہ علتہ غایتہ کے ہو جائے جو مقصود من الفعل ہوتی ہے تو جب مسبب درجہ علتہ تک پہنچ گیا تو یہ بدرجہ اصل ہو جائیگا جیسے علتہ اصل ہوا کرتی ہے تو یہ استعارہ اصل برائے فرع ہو جائیگا مجاز صحیح ہوگا۔ دھبنا المسبب لیس کلف یعنی یہاں مسبب مقصود من السبب نہیں ہے کیونکہ مقصود من الطلاق اعتداد نہیں ہے بلکہ طلاق دینے کے اور مقاصد ہوتے ہیں۔ عدت صرف استبراء رحم کے لئے ہے۔ وکن استبرائی رحمک یہ بھی کنایات میں سے ہے لیکن طلاق رجعی واقع ہوگی دلیل بعینہ وہی ہے جو اعتدی میں پیش کی گئی یتصل تو اس لفظ کے اندر یہ احتمال ہے کہ عورت کو استبراء رحم کا حکم اس لئے دیا ہے کہ بعد از استبراء

زوج آخر کے ساتھ تزوج کر سکے تو جب خاوند اسی معنی کی نیت کی تو یہ معنی مقتضی طلاق ہوگا۔ اور غیر منجولہ کے لئے کوئی طالق سے مجاز ہوگا جیسے اعتدلی تھا اور علاقہ مجاز اطلاق المسبب علی السبب ہوگا۔ مگر یہ قابل اشکال تو ضرور ہے کہ یہ مسبب مقصود اصلی من السبب نہیں ہے لہذا یہ علاقہ کافی للمجاز نہیں ہے لیکن جواباً یہ کہا گیا اطلاق المسبب علی السبب کی ضروری شرط یہ ہے کہ مسبب کو سبب کے ساتھ اختصاص حاصل ہو تو بس یہی اختصاص کافی للمجاز ہوتا ہے اور یہاں ایسے ہے کہ عدۃ شرعیۃ اصالتہ مختص بالطلاق ہے اور موت و حدوث حرمتہ مصاحرة وارتداد الزوج وغیرہ میں عدۃ تبعاً واجب ہے اصالتہ نہیں ہے تو جب اصالتہ مختص بالطلاق ہو تو مجاز صحیح ہو جائیگا۔ وکذا انت واحدة یعنی یہ کنایہ ہے اور اس کے ساتھ بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ اس لفظ میں احتمال طلاق ہے جب خاوند نیت طلاق کرے گا تو اس کے ساتھ ایک رجعیہ واقع ہوگی بابتہ نہیں ہوگی کیونکہ بینونۃ پر یہ لفظ دلالت نہیں کرتا۔

(التقسیم الثالث فی ظہور المعنی وخفاءه) اللفظ اذا ظهر منه المراد اگر لفظ کا معنی اور مراد ظاہر ہو تو اس لفظ کو اس مراد کی بنسبت ظاہر کہا جاتا ہے۔ ثمان زاد الوضوح اگر اس لفظ کے اندر ظہور مراد کے ساتھ وضوح اور انکشاف زیادہ ہو بایں طور کہ وہ لفظ اسی مراد کے لئے مسوق ہو یعنی اس کا سوق اور سیاق اسی مراد کے لئے ہو تو ایسے لفظ کو نص کہا جائیگا۔ لیکن اس کے اندر احتمال تخصیص و تاویل ہو سکتا ہے ثمان زاد اگر اس لفظ کے اندر وضوح اتنا زیادہ ہو جائے کہ اس کے اندر باب التاویل والتخصیص بالکل مسدود ہو جائے یعنی نہ اس کے اندر احتمال تاویل کی گنجائش ہو نہ تخصیص کی البتہ اس کے اندر احتمال نسخ ہو سکتا ہے ایسے لفظ کو مفسر کہا جاتا ہے ثمان زاد اگر اس کے اندر وضوح اور قوت اتنا زیادہ ہو کہ احتمال نسخ بھی مسدود اور ختم ہو جائے تو اس کا نام محکم ہے ہذا اربعة اقسام باعتبار ظہور المراد ظاہر نص۔ مفسر۔ محکم۔ کقولہ تعالیٰ واحل الله البيع وحرم الربوا یہ آیتہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے یہ ایک معنی کے لحاظ سے ظاہر ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے نص ہے حلتہ بیع اور حرمتہ ربوا کے بارہ میں تو ظاہر ہے کہ اہل لسان اس سے یہ معنی علی وجہ الظہور سمجھتے ہیں۔ اس میں کوئی خفا نہیں ہے اور تفرقہ بین البیع والربوا کے بارہ میں نص ہے کیونکہ اس کا سوق و سیاق بیع اور ربوا کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے ہے کیونکہ یہ رد اور جواب ہے قول کفار کا جو انہوں نے کہا تھا انما البیع مثل الربوا یعنی بیع و ربوا دونوں برابر درجے کے ہیں فی تحصیل المنفعۃ تو اس پر رد کیا گیا کہ ایسے نہیں ہے بلکہ قانون الہی میں بیع حلال اور ربوا حرام ہے۔ باقی رہا ان کے مابین فرق

کی تفصیل اور اس کے وجوہات و علل تو اس بارہ میں رجوع الی التفاسیر کرنا چاہیے۔ دقوله مثنی وثلاث  
 و رباع ظاہر فی الحل نص فی العدد یہ ظاہر و نص کی دوسری مثال ہے پہلی آیت باعتبار معینین  
 کے ظاہر و نص معنی اور باعتبار لفظین کے کہ ایک لفظ کے اعتبار سے ظاہر ہے اور دوسرے لفظ کے  
 اعتبار سے نص ہے فانکحوا ما طاب لکم کے الفاظ حلت نکاح کے متعلق ظاہر ہیں کیونکہ یہ امر و وجوب  
 کے لئے نہیں ہے کہ اسے ظاہر فی اثبات الوجوب قرار دیا جائے بلکہ اباحت کے لئے ہے لہذا یہ ظاہر ہو  
 گا فی اثبات الاباحت والحلۃ اور مثنی ثلاث رباع ان کا سوق و سیاق اثبات عدد کے لئے ہے اور  
 مقصود اصلی یہی ہے اس لئے اثبات عدد و تعداد کے بارہ میں نص ہے۔ یہ آیت مسوق لاثبات العذر  
 ہے اور مقصود من الآیۃ یہی ہے اس پر دو دلیلیں پیش کر دیں پہلی یہ ہے لان الحل قد علم من  
غیر هذه الآیۃ کیونکہ حلت نکاح تو اس کے علاوہ اور آیت سے معلوم ہو چکی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا  
 قول احل لکم ما ورائہ لکم یعنی ماسوائے محرمات کے باقی عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں ان سے نکاح  
 کر سکتے ہیں تو فانکحوا ما طاب لکم کا مقصود اصلی یہ حلت نہ ہو بلکہ اس کا مقصود بیان عدد ہے تاکہ یہ آیت  
 فائدہ جدیدہ کی حامل ہو کیونکہ الافادۃ خیر من الاعادة ولانہ اذا ورد الامر بشئ متعین الخ یہ دوسری  
 دلیل ہے حاصل یہ کہ جب امر وارد ہو کسی ایسی شئی کا جو مقید بالقیید ہو تو مقصود اصلی وہی قید ہوتی ہے  
 اور اسی کا اثبات مطلوب من الامر ہوتا ہے بشرطیکہ وہ اصلی شئی واجب نہ ہو بخوبی عوا سواہ بسواہ  
 یسح چونکہ واجب نہیں ہے بلکہ ایک مباح اور حلال امر ہے تو یہاں مقصود اصلی یہ قید سوا و بسوا و الخ  
 ہے اور اسی کا اثبات مطلوب من الامر ہے کہ ربو یہ اموال کے تبادلہ میں مساوۃ بدلیں جب ہم جنس ہوں  
 ضروری اور واجب ہے اسی طرح فیما نحن فیہ میں نفس نکاح تو واجب نہیں ہے بلکہ مباح اور حلال  
 ہے لہذا مقصود من الآیۃ یہی مثنی ثلاث رابع ہے اور مطلوب من الامر اثبات عدد ہے لہذا یہی کہمتا  
 بدرجہ نص ہوں گے دربارہ اثبات عدد نہا مبنی علی ما قرارہ اتمہ العربیۃ من ان الکلام اذا اشتمل علی قید  
 نائد علی مجرد الاثبات والنفی فذلک القید ہو مناط الافادۃ و متعلق الاثبات والنفی ہم نے قید کی ہے کہ  
 اصل شئی واجب نہ ہو کیونکہ اگر نفس شئی واجب ہو تو پھر مقصود من الامر اسی کا ایجاب ہوتا ہے اگر وہ کسی  
 قید پر مشتمل ہو تو وہ قید مقصود نہیں ہوگی جیسے ادوا زکوۃ الفطر عن کل حر و عبد بعض روایات میں من  
 المسلمین کی قید مذکور ہے چونکہ صدقۃ الفطر واجب ہے اسی کا ایجاب مقصود من الحدیث ہے من المسلمین  
 کی قید مقصود اصلی نہیں ہے اس لئے احناف کے نزدیک مولیٰ پر عبد کا صدقۃ الفطر واجب ہے خواہ وہ  
 عبد مسلم ہو یا غیر مسلم و نظیرا لفسر مسجد الملشکۃ الخ .... النظیران الاولان یعنی پہلی دو نظیریں ایک

فجبر الملتکة کلهم اجمعون یہ مثال مفسر ہے اور دوسری نظیر ان اللہ بکل شیء علیم یہ مثال محکم ہے کتب اصول میں مفسر اور محکم کی یہی دو مثالیں پیش کی گئی ہیں اول برائے مفسر اور ثانی برائے محکم فی التمثیل بھما نظر یعنی ان دونوں مثالوں کے ساتھ جو تمثیل دی گئی ہے اس میں نظر ہے۔ لان الفرق بین المفسر والمحکم یہ دلیل نظر ہے حاصل یہ کہ مفسر اور محکم میں یہ فرق پیش کیا گیا ہے کہ مفسر قابل نسخ ہوتا ہے اور محکم قابل نسخ نہیں ہوتا اور یہ دونوں مثالیں فجبر الملتکة اور ان اللہ بکل شیء علیم اس معاملہ میں برابر ہیں۔ ان دونوں میں اس قسم کا فرق نہیں ہو سکتا۔ لانهم ان کیونکہ قبول نسخ جو مفسر میں ہے اور عدم قبول نسخ جو محکم میں ہے اس سے کیا مراد ہے اگر وہ یہ ارادہ کریں کہ یہ نسخ اور عدم نسخ باعتبار لفظ کے ہے تو پھر یہ دونوں آیتیں مفسر ہیں کیونکہ اگرچہ ان کا معنی اور مفہوم تو قابل نسخ نہیں لیکن الفاظ من حیث الالفاظ تو منسوخ ہو سکتے ہیں اگر ان کی مراد یہ ہو کہ یہ نسخ وعدم نسخ باعتبار محل کلام اور معنی کلام کے ہے یا عمومی معنی مراد ہو یعنی نسخ خواہ باعتبار لفظ کے ہو یا باعتبار معنی اس کا احتمال مفسر میں ہوتا اور محکم میں نہیں ہوتا پھر یہ دونوں آیتیں محکم ہیں کوئی بھی ان میں سے مفسر نہیں ہے کیونکہ فجبر الملتکة کا معنی اور مفہوم اخبار بسجود الملتکة ہے یہ نسخ کو قبول نہیں کر سکتا جیسے اخبار بعلم اللہ تعالیٰ جو ان اللہ بکل شیء علیم کا مفہوم ہے قابل نسخ نہیں ورنہ تو کذب فی اخبار اللہ تعالیٰ لازم آئے گا تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا فلاجل هذا پس اسی وجہ سے میں نے دو مثالیں حکم شرعی کی پیش کی ہیں تاکہ مفسر اور محکم کے مابین فرق ظاہر ہو جائے۔ فقوله تعالیٰ قاتلو المشرکین كافة یہ مثال مفسر ہے تو کاؤ کا کلمہ باب تخصیص کو مسدود کر رہا ہے احتمال تخصیص تو اس میں نہ رہا البتہ احتمال نسخ اس میں موجود ہے کیونکہ یہ حکم شرعی ہے اور حکم شرعی قابل نسخ ہوتا ہے جب تک مانع نسخ موجود نہ ہو قولہ علیہ السلام الجہاد ماضی الی یوم القیامۃ یہ محکم کی مثال ہے کیونکہ یوم القیامۃ کے الفاظ نے باب نسخ کو مسدود کر دیا ہے لہذا یہ محکم ہے۔ کہا جاتا ہے کہ انقطاع وحی کے بعد کوئی بھی محتمل نسخ نہیں ہے اس لئے ظاہر۔ نص۔ مفسر محکم بغیرہ ہیں۔

والکل یوجب المحکم الدانہ یظهر التفاوت الخ یعنی یہ تمام کے تمام اربعہ اقسام موجب محکم ہیں یعنی یہ حکم ثابت کر دیں گے علی طریق القطع والیقین لاعلی سبیل الظن والتحمین الدانہ یظهر التفاوت عند التعارض یعنی ان کے درمیان بوقت تعارض کے تفاوت ظاہر ہوگا کہ قومی کو ترجیح علی الضعیف ہوگی۔ بوقت تعارض کے نص کو ترجیح علی الظاہر ہوگی اور مفسر ان دونوں پر مقدم ہوگا اور محکم تمام پر راجع ہوگا مثلاً تعارض تلویح میں مذکور میں فلینظر۔ واذ اخفی یہاں سے ظاہر۔ نص۔ مفسر۔ محکم کے

مقابلت پیش کئے جا رہے ہیں وہ بھی چار ہیں۔ مقابل ظاہر کا مخفی ہے نص کا مشکل مفسر کا مجمل اور محکم کا متشابہ فان مخفی بعارض یعنی لفظ کی مراد مخفی ہو جائے بسبب کسی عارض کے یعنی نفس لفظ کے لحاظ سے کوئی خفا نہیں ہوتا بلکہ بوجہ عارض کے ہوتا ہے مخفی کہا جاتا ہے وان مخفی لنفسه یعنی اس کے اندر خفاء مراد خود نفس لفظ اور ذات لفظ کی وجہ سے ہے تو یہ خفا ذاتی ہوا پھر دیکھا جائیگا فان ادرک عقلا اس کی مراد اگر عقلا معلوم اور مدرک ہو سکتی ہے تو فمشکل اس کی مراد غور و فکر اور تأمل بالعقل کی وجہ سے معلوم ہو سکتی ہے اولاً اسی لایدرک عقلا بل نقلاً اسی بل یدرک بالنقل فمجمّل تو مجمل کی مراد عقل کے ساتھ معلوم نہیں بلکہ نقل من الشارع کے ساتھ اس کی مراد معلوم ہوتی ہے اولاً یدرک اصلاً اسی لا عقلاً ولا نقلاً فتشابه یہ متشابہ ہے۔ فالخفی کایة السرقة یہ مخفی ہے بحق نباش و طرار۔ نباش کفن دزد کو کہتے ہیں اور طرار جیب تراش کو کہتے ہیں اگرچہ دونوں کا فعل از قسم سرقة تو ہے لیکن ان کا نام الگ الگ ہو چکا ہے اخص سارق کے نام سے موسوم نہیں کیا جاتا اب لفظ سارق ان کے حق میں مخفی ہو چکا ہے کہ سارق سے مراد نباش و طرار ہو سکتے ہیں یا نہیں اور یہ خفا بسبب اسی عارض کے ہے کہ ان کا اسم الگ الگ ہو چکا ہے اور یہ اپنے اسی اسم کے ساتھ مختص ہیں۔ اب اسی خفا کی بنا پر حکم قطع میں خفا ہوا کہ ان پر قطع یہ ہو یا نہ ہو تو اس کے متعلق کہا کہ فی نظر ان کان الخفاء لمزیة الذاب دیکھا جائے گا کہ جو لفظ ان کے حق میں مخفی ہو رہا ہے اگر اس کی وجہ یہ ہو کہ اس لفظ کے معنی سے اس میں کچھ مزید اور زیادة موجود ہے تو ینثبت له المحکم تو حکم اس زیادة والے کے لئے ثابت ہو جائیگا۔ ولنقصان اگر اس میں وہ معنی ناقص ہے تو لا پھر حکم اس کے لئے ثابت نہیں ہوگا تو ہم نے دیکھا کہ سرقة کا معنی ہے اخذ المال المملوک من الحرز خفیة بغفلة صاحبه اور طرار تو اس لحاظ سے کامل سارق ہے لانه یاخذ المال المملوک مع حضور المالك ویقتطعه توجب اس کے اندر معنی سرقة علی طریق الکمال موجود ہے تو اس پر حکم سرقة بطریق اولیٰ عائد ہوگا لہذا اس پر قطع یہ ہے بخلاف نباش کے کہ اس کے اندر معنی سرقة علی سبیل النقص ہے کیونکہ نباش تو موتی کے کفن اتار لیتا ہے ولا تكون الحافظة والحرز بالموتی لہذا اس پر حد سرقة قائم نہیں ہوگی کیونکہ حدود مندرجہ بالشبهات ہو جاتی ہیں اور اس کے سارق ہونے میں شبہ واقع ہو چکا ہے کہ اس کا فعل معنی سرقة سے ناقص اور کمزور ہے۔

والمشکل اما لغوی فی المعنی مشکل وہ تھا جس میں خفا نفس لفظ کے اندر تھا لیکن اس کا ادراک

عقل سے ہو سکتا تھا اس کے اشکال کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا اما لغوی فی المعنی کہ اس معنی میں غموض اور پوشیدگی ہوگی اور یہی موجب اشکال ہوگی نحو وان کنتم جنباً فاطہوا و تطہروا کا معنی ہے



غسل جمیع ظاہر البدن تو اس لحاظ سے جنابت میں ظاہر بدن کا غسل واجب ہے اور باطن بدن کا غسل ساقط ہے فوق الاشکال فی فہم اب فہم میں اشکال ہے کہ یہ ظاہر بدن میں داخل ہے یا نہیں پھر اسی کو حکم تطہر میں داخل ہونا چاہئے یا نہیں پھر جنابت میں داخل تحت حکم التطہر ہو یا تو وضی میں بھی اب یہاں ضرورتاً تأمل بالعقل کی پیش آئی تو غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ فہم من وجہ باطن ہے کہ ابتلا رینق یعنی منہ کی تھوک نکل جانے سے صوم فاسد نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ یہ بدن کا باطن ہے ورنہ تو ظاہر بدن سے جو شئی اندر چلی جائے فساد صوم کی موجب ہوتی ہے و ظاہر من وجہ اور فہم من وجہ ظاہر ہے کیونکہ فہم میں پانی وغیرہ لے جانے سے فساد صوم نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ یہ ظاہری حصہ ہے ورنہ با سے جو شئی اندر چلی جائے تو صوم فاسد ہو جاتا ہے تو اس اشکال کو عقلاً دفع کیا گیا اور دونوں وجہ کا لح رکھا گیا کہ طہارۃ کبریٰ میں اس کو ملحق بالظاہر کیا گیا اور اس کا غسل واجب قرار دیا گیا۔ و با باطن الصغریٰ طہارۃ صغریٰ یعنی وضو میں اس کو ملحق بالباطن کیا گیا لہذا حدث اصغر میں اس کا غسل جو نہیں ہے و ہذا اولیٰ من العکس عکس سے یہی صورت اولیٰ ہے جو پیش کی گئی ہے لان قوله تعالیٰ ان کنتم جنبا فاطہروا بالتشدید یہ تطہر کا باب چونکہ تکلف اور مبالغہ کے لئے استعمال ہوتا ہے اس لئے یہاں یہ دال بر تکلف و مبالغہ ہے لہذا اسی کے مناسب یہی ہے کہ فہم کو داخل فی ظاہر الب کر کے جنابت میں اس کا غسل واجب قرار دیا جائے بخلاف آیت وضو کے وہ ہے فاعسلوا وجوہ یہ مبالغہ کے لئے نہیں اور حدث اصغر بنسبت حدث اکبر کے کثیر الوقوع ہے لہذا اس کے مناسب نسخہ ہے تو غسل فہم اس میں واجب نہ ہونا الیق ہے۔

اولا استعارۃ بدیعۃ اس کا عطف لغرض فی المعنی پر ہے یعنی مشکل کا اشکال یا بوجہ استعا بدیع کے ہوگا نحو قواریر من فضۃ یہ آیت بتلا رہی ہے کہ جنت میں اکواب یعنی پینے کے لئے برتن فضۃ چاندی سے بنے ہوئے ہوں گے لیکن ان کے لئے لفظ قواریر کا استعارہ کیا گیا اور قواریر شیش اور زجاج سے بنتے ہیں تو قواریر کا اطلاق جو بطور استعارہ کے کیا گیا ہے یہ موجب اشکال ہے تو تاہم بالعقل سے اس کا حل کیا گیا کہ ان کے اندر بیاض اور حسن فضہ کا ہوگا اور صفاء و شفافیت زجاج کی ہو گی۔ والمجمل کایۃ الربوا مجمل وہ تھا جس کی مراد خفی تقی اور یہ خفاء نفس لفظ کی وجہ سے تھا اور اس کا ادراک نقل من الشارع کے ساتھ ہو سکتا تھا اور اجمال کی مختلف وجوہ ہوتی ہیں یا تو ایک لفظ کے اندر تراجم ہوتا ہے معانی کثیرہ کا جیسے مشترک۔ یا وہ لفظ غریب ہوتا ہے کہ اندر غرابہ ہوتی ہو کر مانوس الاستعمال نہیں ہوتا جیسے لفظ بلوغ یا وہ لفظ مجموعی ظاہر اور لغوی مفہوم سے نقل ہو کر دوسرے مفہوم

میں چلا جاتا ہے جس کی تفصیل اور توضیح بغیر نقل کے معلوم نہیں ہو سکتی جیسے لفظ صلوة زکوٰۃ اور ربوا مصنف نے یہاں مجمل کی مثال آیت ربوا سے پیش کی ہے کہ ربوا جس کو حرام کیا گیا ہے یہ مجمل ہے۔ لان الربوا هو الفضل ربوا تو فضل اور زیادة کا نام ہے اور ہر قسم کا فضل تو حرام نہیں ہے اور اس پر اجماع ہے۔ اب ہم معلوم نہیں کر سکتے کہ کس قسم کا فضل مراد ہے جو حرام ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیائے ستہ میں اس ربوا کی تبیین فرمائی بقولہ علیہ السلام الذھب بالذھب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والبر بالبر والملح بالملح والشعیر بالشعیر مثلاً بمثل یدابید۔

احتیج بعد ذلک اس کے بعد پھر ضرورت پیش آئی طلب وتامل کی تاکہ ان اشیاء ستہ کے علاوہ باقی اشیاء میں علت ربوا معلوم کر کے حکم جاری کیا جائے تو آئمہ مجتہدین نے اپنی حسب بصیرت علت معلوم کرنے کی کوشش کی احناف کے نزدیک علت ربوا القدر والجنس ہے اس علت کی بنا پر اشیاء ستہ کے علاوہ باقی اشیاء میں حکم جاری کیا گیا۔ والمتشابهة كالمقطعات فی اوائل السور الخ متشابهہ کی چند مثالیں پیش کر دیں جیسے اوائل سور میں مقطعات اور جیسے اللہ تعالیٰ کے لئے اثبات ید اور اثبات وجہ ونحوہا اسی مثل العین والقدم والسمع والبصر۔ وحکم الخفی الخ یہاں سے ان کا حکم پیش کر دیا کہ خفی کا حکم ہے الطلب یعنی فکر قلیل اور یہ معلوم کرنا کہ خفا مزیتہ و زیادۃ کی وجہ سے ہے یا نقص وضعف کی وجہ پھر اس کے مناسب جریان حکم والمثل الطلب ثم التامل تأمل سے مراد ہے التكلف والا جتہاد فی الفکر تاکہ اس کا معنی اشکال سے ممیز ہو جائے۔ والمجمل الاستفسار اور مجمل کی تبیین چونکہ بالنقل ہوئی ہے اس لئے پہلے استفسار ضروری ہے یعنی طلب البیان عن المجمل یعنی اجمال کنندہ سے طلب کیا جائے کہ وہ خود اسے بیان کرے اور اس کی وضاحت کرے اور کبھی یہ بیان شافی وافی سے جس کے ساتھ ابہام و خفا پوری طرح مرتفع ہو جاتا ہے اس وقت وہ مجمل مفسر ہو جاتا ہے جیسے صلوة زکوٰۃ مجمل تھے لیکن ان کی تبیین و توضیح علی طریقۃ الکمال ہو چکی ہے اب یہ مفسر ہیں اور کبھی بیاں غیر شافی ہوتا ہے جیسے بیان ربوا جو اس حدیث کے ساتھ ہوا ہے جو اشیاء ستہ میں وارد ہے حضرت عمرؓ نے فرمایا خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الدنیا ولم یبین لنا ابواب الربوا اس وقت ضرورت ہوتی ہے کہ صاف اوصاف صالحہ للعلیۃ کی جستجو کی جائے اور ان علل کی بنیاد پر تامل کر کے احکام جاری کئے جائیں جیسے کہ مجتہدین نے ربوا کے بارہ میں کیا۔

والمتشابه التوقف اسی حکم المتشابه التوقف فہذا من باب العطف یعنی یہ عبارت از قبیلہ عطف علی معمولی عاملین مختلفین سے ہے اور عاطف واحد ہے کیونکہ لفظ المتشابه کا عطف لفظ الخفی

پر ہے جو لفظ حکم کا مضاف الیہ ہو کر مجرور ہے تو لفظ متشابہ بروئے عطف کے مجرور ہے اور لفظ الوقف کا عطف لفظ الطلب پر ہے جو حکم الخفی کی خبر ہو کر مرفوع ہے اور حکم الخفی مبتدا ہے اور عاطف ایک ہے لفظ واو جو والمتشابہ میں مذکور ہے جمہور کے نزدیک یہ عطف جائز ہے بشرطیکہ مجرور مقدم ہو اسی لئے کہا والجی ورمقدم اور وہ لفظ الخفی اور اس کا معطوف لفظ المتشابہ ہے نحو فی الدار زید و الحجرة عمرو جائز ہے ایسے ہمارا عطف مذکور بھی صحیح ہے یعنی متشابہ کا حکم ہے توقف عن طلب المراد یعنی اس کی مراد طلب کرنے سے رک جاؤ حکم الخفی الطلب کے تمام معطوفات اسی قبیلہ سے ہیں۔

علی اعتقاد الحقیۃ یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ اس کی جو بھی مراد ہوگی عند اللہ وہ حق ہے اگرچہ ہم نہیں جانتے عندنا اسی عند الخفیۃ علی قراءۃ الوقف علی الا لہ یعنی اللہ تعالیٰ کے قول و ما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون میں بعض علماء الا اللہ پر وقف لازم قرار دیتے ہیں اور والراسخون سے کلام متانف ہو جائیگی والبعض قروا ببلد وقف اور بعض حضرات یہاں وقف نہیں کرتے بلکہ الراسخون کا عطف لفظ اللہ پر ڈال کر اسے تحت الاستثناہ درج کرتے ہیں۔

فعلى الاول پہلی قراءۃ یعنی جب وقف لازم الا اللہ پر ہو تو پھر راسخون فی العلم متشابہات کی مراد نہیں جانتے۔ و صومذہب علماءنا الخفیۃ رحمہم اللہ تعالیٰ اور اسی قراءۃ کو ترجیح دیتے ہوئے کہا و هذا البیق بنظم القران اور البیق ہونیکی دو وجہیں پیش کیں اول یہ کہ حیث جعل اتباع المتشابہات متشابہات کے پیچھے پڑنا اور ان کی مراد کے متعلق جستجو اور کرید کرنا یہ اللہ تعالیٰ نے زائغین کا حظ اور اور نصیب قرار دیا ہے بقولہ تعالیٰ فاما الذین فی قلوبہم زینغ فیتبعون ما تشاہ منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویلہ اور راسخین فی العلم کا حظ و نصیب یہ ہے الاقرار بحقیقتہ کہ اس کے حق ہونے کا اقرار کریں اور ادراک مراد سے اپنے عجز کا اعتراف کریں اور یہی سمجھ آتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول یقولون آمنا بكل من عند ربنا یعنی ہم خواہ جائیں یا نہ جائیں ہم اس کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں اور اقرار کرتے ہیں کل من عند ربنا یہ ہے کام راسخین فی العلم کا اور وہ سوال کرتے ہیں اے رب ہمیں اس زینغ سے محفوظ فرما دے ربنا لا تزغ قلوبنا یعنی ہمیں اس زینغ سے بچا جو داعی ہو اتباع متشابہات کی طرف جو مبتلا فی الفتنة والضلالة کرتا ہے۔ دایضاً علی ذلك المذہب یہ دوسری وجہ ترجیح ہے حاصل یہ کہ دوسرے مذہب کے لحاظ سے جو الا اللہ پر وقف نہیں کرتے لفظ یقولون امننا خبر ہوگی مبتداہ محذوف کی کیونکہ جب الا اللہ پر وقف نہ ہو اور والراسخون لفظ اللہ پر معطوف ہو کر تحت الاستثناہ ہو تو پھر تقدیر عبارت یوں ہوگی و ہم یقولون آمنا بہ اور ہمارے مذہب کے لحاظ سے ارتکاب حذف نہیں کرنا پڑتا بلکہ والراسخون

مبتدا ہوگا اور یقولون آمنابہ اس کی خبر ہوگی والحذف خلاف الاصل فلما ابتلی من له ضرب جہل ۶  
یہ درحقیقت ایک اشکال کا جواب ہے جیسے مصنف نے خود واضح کر دیا کہ کلام تو افہام مخاطبین کیلئے  
ہوتی ہے۔ جب راسخین فی العلم کے لئے علم بالمتشابہات میں کسی قسم کا حظ اور حصہ نہیں ہے تو پھر ان  
کے انزال کا کیا فائدہ تو اسی کا جواب دے رہا ہے کہ مقصود من النزول ابتلاء راسخین ہے اسی کو بیان  
کرتے ہوئے فرمایا کہ جیسے وہ شخص جو ایک قسم کے جہل میں مبتلا ہے تو اس کا ابتلاء اور آزمائش  
امعان فی السیر کے ساتھ کی جاتی ہے کہ طلب علم میں گہری سیر کرے اور اپنی کوشش اور طاقت طلب علم  
میں صرف کر دے اسی طرح ابلی الراسخ فی العلم راسخ فی العلم کا ابتلاء اور آزمائش بالتوقف عن  
طلب یعنی اسے کہا جائے کہ طلب علم سے رک جاؤ آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرو اور اپنے ذہن کی  
باگ و دودر کھینچ کر تامل اور طلب سے روک دو۔ فان ریاضۃ البلید جیسے بلید کی ریاضت عدد و دودر  
سے کرائی جاتی ہے تو جو ادکی آزمائش باگ کھینچ کر منع عن السیر کے ساتھ ہوتی ہے غور کیا جائے تو  
رحمنا اعظمہما بلوی یہ راسخ فی العلم کی آزمائش بنسبت جاہل کے بطور بلوی کے اعظم ہے اور بطور  
جدوی و تفع کے اعم ہے یعنی آزمائش و ابتلاء جو دونوں ہم نے ذکر کئے ہیں ایک ابتلاء جاہل دوسری  
ابتلاء عالم ان میں سے ابتلاء عالم اعظم ترین ہے کیونکہ جو بلوی اور آزمائش ترک محبوب میں ہوتی ہے  
یہ اعظم اور اشد ہوتی ہے بنسبت اس آزمائش کے جو غیر مقصود کے طلب میں ہوتی ہے جاہل میں  
ثانی قسم کا ابتلاء ہے اور راسخ فی العلم میں پہلے قسم کا تو راسخ فی العلم کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ  
اس معاملہ میں سب کچھ اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دے اور اپنے آپ کو عجز اور بے بسی کے راستہ میں  
ڈال دے کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے علم میں لاشی ہو جائے اور بحر فناء میں ایسا غرق ہو جائے کہ اس کا  
نام و نشان بھی باقی نہ رہے۔ یہ ہے طالبین کا منتہی اقدام کہا گیا ہے عجز عن درک الادراک اور اک یعنی  
اپنے علم کے ادراک سے عجز یہ بھی ایک قسم کا ادراک و علم ہے۔ (مسئلۃ) اس مسئلہ میں ایک اعتراض  
اور اس کا جواب ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ کہ دلیل لفظی مفید یقین نہیں ہے اور دلیل لفظی سے مراد یہ ہے  
کہ الفاظ کے مفہومات وضعیہ سے قوانین عربیہ کے تحت جو استدلال کیا جائے گا یہ لفظی ہے اور یہ مفید  
یقین نہیں ہے۔ لہذا معنی الخ کیونکہ دلیل لفظی کی مدار امور ظنیہ پر ہے اور جو شئی معنی علی الظن ہو وہ  
مفید یقین نہیں ہو سکتی امر ثانی تو ظاہر ہے البتہ امراؤل یعنی یہ کہ دلیل لفظی امور ظنیہ پر مبنی ہے اس کو  
ثابت کیا کہ چند امور وجودیہ پر اور چند امور عدمیہ پر مبنی ہے جو تمام کے تمام ظنی ہیں اور امور وجودیہ  
یہ ہیں نقل لغت کیونکہ معانی وضعیہ مفردات کے لغت سے معلوم ہوتے ہیں واللہ کیونکہ حیثیات ترکیب

کے معانی نحو کے قوانین سے معلوم ہوتے ہیں والتصریفات یعنی علم الصرف کیونکہ مبانیات مفردات کے معانی صرف سے معلوم ہوتے ہیں کیونکہ صیغوں کے مباحث کہ یہ ماضی ہے یہ مضارع وغیرہ اس قسم کے مباحث علم صرف میں ہیں اور معانی الفاظ کا جاننا علم الصیغ پر موقوف ہے یہ تو امور وجودیہ ہیں اور اسی طرح چند امور عدیمیہ پر بھی موقوف ہے وہ یہ ہیں عدم الاشتغال - عدم الجاز - عدم الاضمار یعنی تقدیر عبارت نہ ہو۔ عدم النقل یعنی وہ کلمہ موضوع لہ سے غیر موضوع لہ کی طرف منقول نہ ہو۔ عدم التخصیص۔ عدم التقديم والتأخیر۔ قد اوردہ فی امثاله اسی امثال التقديم والتأخیر میں یہ مثال پیش کی گئی ہے اسروا النحوی الذین ظلموا کیونکہ الذین ظلموا اسروا کا فاعل نہیں بن سکتا کیونکہ الذین ظلموا اسم ظاہر ہے اور جب اسم ظاہر فاعل ہو تو فعل جمع نہیں لایا جاسکتا اور یہاں فعل "اسروا" جمع ہے اس لئے تقدیر عبارت یوں ہوگی والذین ظلموا اسروا النحوی تو موصول مع الصلہ مبتدا ہوا اور اسروا اس کی خبر ہوئی اب یہ تقدیم تاخیر کا ارتکاب کیوں کیا جاتا کیلکہ یكون من قبیل اکلونی البداعیث یہاں بھی وہی سوال ہے کہ البراعیث اسم ظاہر ہے جو کہ فاعل ہے اور اکلونی فعل جمع ہے تو اس مثال کو لغتہ ضعیفہ پر محمول کیا جاتا ہے کہ فعل جمع میں جو واو جمع کی ہے یہ ضمیر فاعل نہیں ہے بلکہ ایک علامت ہے جو دلالت کرتی ہے کہ اس کا فاعل بصورت جمع آئینگا جیسے ضربت کی تار تانیث علامت ہے کہ اس کا فاعل مؤنث آئے گا اور یہ لغتہ ضعیفہ ہے قرآن مجید کی آیت کو تقدیم و تاخیر پر محمول کیا گیا تاکہ وہ اس لغتہ ضعیفہ کے قبیل میں سے نہ ہو۔ عدم النسخ۔ عدم المعارض العقلی یعنی اس دلیل لفظی کا نسخ بھی موجود نہ ہو اور اس کا معارض عقلی بھی نہ ہو عقلی کی اس لئے تخصیص کی کہ معارض نقلی قابل تاویل ہوتا ہے اور یہ ضروری امور خواہ وجودی ہو یا عدمی یہ تمام ظنیات ہیں اما الوجودیات یعنی جو وجودی امور ہیں ان کی دار مدار نقل اور روایت پر ہے اور راوی معصوم نہیں ہیں لہذا نقل بطریق احاد قطعی نہیں ہو سکتا اور نقل بالتواتر ان امور میں ہے نہیں۔ اما العدمیات فلان مبنا حاعلی الاستقراء اور استقراء مفید ظن ہوتا ہے مفید قطع اور یقین نہیں ہو سکتا لہذا دلیل لفظی ظنی ہوگی مفید یقین نہیں ہو سکتی۔ مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا هذا باطل یعنی جو یہ کہا گیا ہے کہ دلیل لفظی مفید یقین نہیں ہے یہ باطل ہے لان بعض اللغات کیونکہ کچھ لغات اور نحوی و صرفی مسائل و قوانین حد تو اتر تک پہنچی ہوئی ہیں جیسے وہ لغات جو انتہائی درجہ شہرہ حاصل کر کے مشہور ہیں اور نحو کا یہ مسئلہ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب اور صرف کا یہ مسئلہ کہ ضرب اور جو الفاظ اسی وزن پر ہوں وہ ماضی ہے یہ تو حد تو اتر تک پہنچے ہوئے ہیں فکل ترکیب مؤلف الخ ہر وہ ترکیب جو اس قسم کے مشہورات سے مؤلف

ہے وہ یقیناً قطعی ہوگی کہ قولہ تعالیٰ ان اللہ بكل شیء علیم۔

و نحن لاندعی اور ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ تمام نقلیات قطعی ہیں لیکن بعض کے قطعی ہونا انکار مکابرہ ہے۔ اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کوئی ایک ترکیب بھی قطعی نہیں ہے تو وہ حقیقت جمیع متواترات کا منکر ہے جیسے وجود بغداد کا انکار کرنا کیونکہ وجود بغداد بھی تو ترکیب خبری سے اس کا علم حاصل ہے۔ بہر حال ان منکرین کا قول اور دعویٰ سفسطہ اور عناد پر مبنی ہے کیونکہ اس کی بنیاد کسی دلیل مزخرف اور مغالطہ پر مبنی ہے تو یہ سفسطہ ہے والافہو عناد وانکار للضروری والعقلاء لا يستعملون الخ عدمیات میں جو اشیاء ذکر کی گئی ہیں مجاز و اضمار وغیرہ یہ خلاف اصل ہیں اور عقلاء اپنی کلام بوقت عدم قرینہ کے خلاف اصل استعمال نہیں کرتے لہذا یہ احتمالات مجاز و اضمار وغیرہ غیر معتدہ ہیں۔ وایضاً قد یعلم دوسری بات یہ بھی ہے کہ کبھی قرائن قطعیہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ جو اصل مفہوم ہے وہی مراد ہے ورنہ تو پھر فائدہ مخاطب باطل ہو جائے گا کیونکہ اگر ان احتمالات کو معتبر سمجھا جائے کہ شاید مجاز ہو یا اضمار ہو تو پھر مخاطب سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور ایسے احتمالات سے تو پھر متواتر کی قطعیہ بھی ختم ہو جائیگی۔ واعلم ان العلماء یعنی علماء حضرات علم قطعی کا اطلاق دو معنی پر کرتے ہیں احد ہما مایقطع الاحتمال اصلاً یعنی جس کے اندر خلاف مراد احتمال بالکل نہ ہو نہ احتمال ناشی بالدلیل اور نہ شی بلا دلیل اس قسم کا علم قطعی محکم اور متواتر میں ہوتا ہے۔ والثانی دوسرا یہ کہ ایسا علم جو احتمال ناشی عن الدلیل کو ختم کر دے اگرچہ احتمال ناشی بلا دلیل اس میں آسکتا ہے یہ بھی علم قطعی کہلاتا ہے ظاہر نص اور خبر مشہور سے یہی علم قطعی حاصل ہوتا ہے اول قسم کو علم الیقین کہا جاتا ہے اور ثانی کو علم الطمانینہ۔

التقسیم الرابع فی کیفیۃ دلالت اللفظ علی المعنی یہ تقسیم اربعہ اقسام کی طرف ہے ایک عبارة النص دوسرا اشارة النص تیسرا اقتضاء النص چوتھا دلالت النص۔ معنی کے اندر۔ معنی موضوع لہ۔ جزر موضوع لہ۔ لازم موضوع لہ جو متاخر عن الملزوم ہے اور ملزوم یہی معنی موضوع لہ ہے۔ ان معانی ثلثہ کا اعتبار عبارة النص اور اشارة النص اور دلالت النص میں کیا اور اقتضاء النص میں لازم موضوع لہ کا اعتبار کیا بشرطیکہ یہ لازم متقدم ہو اور معنی موضوع لہ اس کی طرف محتاج ہو۔ تقسیم کرتے ہوئے کہا دلالت اللفظ علی المعنی یعنی لفظ کی دلالت معنی اور مدلول پر دلالت یا تو موضوع لہ پر ہوگی یا موضوع لہ کی جزر پر یا موضوع لہ کے ایسے لازم پر جو اس سے متاخر فی التحقق و الوجود ہے اب ان معانی ثلثہ میں جس معنی پر دلالت ہو عبارة ان سیتق الكلام لہ اگر سیاق کلام اسی معنی

کے اثبات کے لئے ہو تو یہ عبارت النص ہے۔ واشارة ان لم يلق الكلام له اگر سیاق کلام اس معنی کے لئے تو نہیں لیکن کلام اس پر دلالت کرتی ہے تو یہ اشارة النص ہے دعوى لازمه اگر دلالت لفظ لازم موضوع لہ پر ہے اور یہ لازم ایسا ہے کہ معنی موضوع لہ اس کی طرف محتاج ہے تو یہ لازم متقدم ہوا تو یہ اقتضام النص ہے۔

دعوى الحكم في شئ الخ نظم کے منطوق سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے اور لفظ اس حکم کی ایک علت مفہوم ہوتی ہے جس کی وجہ سے منطوق میں یہ حکم ثابت ہوا ہے اب یہی علت ایک دوسری شئی میں موجود ہے جو منطوق نظم نہیں اس دوسری شئی پر جس میں یہ علت موجود ہوئی ہے اس حکم منطوق کے ثبوت پر نظم دلالت کرتی ہے اس کو دلالت النص کہا جاتا ہے عبارت مصنف کا مفہوم یہ ہے دعوى الحكم اسی دلالت النظم علی الحكم فی شئ یہ وہی دوسری شئی ہے جو منطوق نظم نہیں ہے یوحید فیہ معنی یہ شئی کی صفت ہے اور معنی سے مراد علت ہے یعنی نظم دلالت کرے ثبوت حکم پر ایسی شئی میں جس کے اندر وہ معنی موجود ہے جو یفهم لفظ لفظ سمجھا جاتا ہے کہ ان الحكم فی المنطوق لاجلہ حکم منطوق نظم میں اسی معنی کے بسبب ہے دلالة اسے دلالت النص کہا جاتا ہے واغلمان مشائخنا یہ ان اقسام مذکورہ کی تفصیل و تبیین ہے بمع امثلہ ہمارے مشائخ نے چونکہ دلالت کی تقسیم اربعہ اقسام پر کی ہے تو واجب اور ضروری ہے کہ ان کی کلام کو حصر پر محمول کیا جائے تاکہ تقسیم میں فساد نہ آ سکے۔ ناقول الذي فهمت جو کچھ ان کی کلام سے اور ان دلالات کی جو امثلہ انھوں نے پیش کی ہیں ان سے جو کچھ میں نے سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ عبارت النص اس کو کہتے ہیں دلالت کرے لفظ ایسے معنی پر جس کے لئے کلام مسوق اور چلائی گئی ہو۔ یہ معنی مدلول خواہ عین موضوع لہ ہو یا اس کی جزیر ہو یا موضوع لہ کا لازم متاخر ہو۔ اور اشارة النص دلالت کرنا لفظ کا معانی ثلثہ مذکور میں سے کسی ایک پر بشرطیکہ کہ کلام اس کے لئے مسوق نہ ہو وانما قلنا ذلك ہم نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ مشائخ کی اصطلاح میں جو حکم ثابت بعبارۃ النص ہوتا ہے اس کے لئے واجب ہے کہ وہ ثابت بالنظم ہو اور مسوق کلام بھی اس کے لئے ہو اور حکم ثابت باشارة النص کے لئے ضروری ہے کہ ثابت بالنظم ہو اور مسوق کلام اس کی خاطر نہ ہو اور نظم سے ان کی مراد لفظ ہے۔

وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين اس آیت کے متعلق انھوں نے کہا کہ اس کا سؤق و سیاق اس لئے ہے کہ غنیمت سے فقراء مهاجرین کے لئے ایجاب سمع کیا جائے اور چونکہ انھیں فقراء کہا گیا ہے تو اس کے اندر اشارہ ہے کہ جو کچھ اپنے اموال دار الحرب میں چھوڑ آئے تھے

ان سے ان کا ملک زائل ہو چکا ہے۔ معنی اول یعنی ایجاب سم من الغنیۃ آیت کا موضوع لہ معنی ہے۔ اور اسی کو علمائے عبارتہ النص کہا ہے تو یہ معنی موضوع لہ ثابت بالنظم ہے اور معنی ثانی یعنی ان کے ملک کا زوال ان ایشاء سے جو دار الحرب میں چھوڑ آئے۔ یہ لفظ فقراء کے موضوع لہ کی جز ہے لان النقص کیونکہ فقراء وہ لوگ ہوتے ہیں جو کسی شئی کے مالک نہ ہوں اب ان کا صرف ما خلفوا فی دار الحرب کا مالک نہ ہونا یہ جز ہے اور ان کا کسی شئی کا مالک نہ ہونا یہ بدرجہ کل ہے۔ فلما سموا جب انہیں دلالت لفظ علی زوال ملک عمائدہ کو اشارۃ النص کہا ہے اور اشارہ وہی ہوتا ہے جو ثابت بالنظم ہوئی ہے۔ اس لئے اس پر دلالت لفظ کو اشارۃ النص کہا جائے گا۔ واما ان الذم المتأخر ثابت بالنظم اور لان متأخر یہ بھی ان کی نزدیک ثابت بالنظم ہے فلانہم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول وعلى المولود له سبق لایجاب نفقہ یہ چلایا گیا ہے کہ ان زوجات کا نفقہ زوج پر واجب ہے جنہوں نے ان کا بچہ جنا ہے۔ اور یہ معنی اس کا موضوع لہ ہے۔ وفيہ اشارۃ اور اس آیت میں علی المولود لہ کے لفظ سے اشارہ ہے کہ اتفاق علی الولد کے بارہ میں باپ منفرد ہے۔ اذ لا یشارکہ کیونکہ مولود لہ میں جو ولد کی نسبت باپ کی طرف کی گئی ہے اس میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے۔ فکذا فی حکمہا اسی طرح جو اس نسبت کا حکم ہے یعنی اتفاق علی الولد اس میں بھی اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا۔ وهذا المعنی یعنی باپ کا منفرد فی النفقہ ہونا یہ موضوع لہ کا لازم خارجی ہے کیونکہ زوجہ کی تخصیص بالزوج اور اس کے لئے محل جث ہونا اس کا لازم خارجی ہے۔ اختصاص الولد بالاب اور ہے بھی متأخر کیوں کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اختصاص ہوتا ہے۔ ولما جعلوه جب علمائے اس معنی کی طرف اس آیت میں اشارہ تسلیم کیا ہے تو لازم خارجی جو متأخر ہے تو اس کو ثابت بالنظم تسلیم کیا حاصل یہ کہ تینوں معانی یعنی موضوع لہ۔ جز موضوع لہ۔ لازم متأخر للموضوع لہ ثابت بالنظم ہیں۔ فالمثال الاول یعنی للفقر آوال عبارتہ فی الموضوع لہ اس کا معنی موضوع لہ ہے ایجاب سم من الغنیۃ اس میں وہ عبارتہ النص ہے۔ وَاشارۃ الی جزئہ جز موضوع لہ سے مراد زوال ملک عمائدہ فی دار الحرب ہے اس کے لئے اشارۃ النص ہے۔ المثال الثانی اس سے مراد علی المولود لہ رزقہن ہے عبارتہ فی الموضوع لہ موضوع لہ اس کا ایجاب نفقۃ الزوجات ہے اس میں عبارتہ النص ہے۔ اشارۃ الی لازمہ اور اس کا لازم یعنی افراد الاب بنفقۃ الاولاد کے اثبات کے لئے اشارۃ النص ہے وایضا الی جزئہ اور جز موضوع لہ یعنی یہ کہ نسب ابام کی جانب ہوتا ہے اس کے لئے بھی آیۃ اشارۃ النص ہے۔ الی آخر ما ذکرنا فی المتن اس کی تفصیل متن میں آرہی ہے۔ واذ قالت المرأة لزوجها



جب عورت اپنے خاوند سے کہتی ہے کہ تو نے میرے اوپر ایک عورت کو نکاح کر لیا ہے فطلقھا اس کو طلاق دے دے۔ فقال ارضاء لھا خاوند اپنی اس عورت کو راضی کرنے کی خاطر کہتا ہے کل امراة لی نظالئ میری ہر عورت کو طلاق ہے طلقت کلھن قضاء تمام عورتیں حتی کہ یہ بھی جس کو راضی کر رہا تھا مطلق ہو جائیگی قضاء۔ قاضی اس کی اس بارہ میں تصدیق نہیں کرے گا کہ مخاطبہ ان میں داخل نہیں تھی نا المعنی الموضوع لہ اس کلام کا موضوع لہ معنی طلاق جمیع نساء لیکن سوق کلام اس کے لئے نہیں ہے وقد سبق الکلام اور اس کلام کا سوق جز موضوع لہ کے لئے ہے وهو طلاق بعضہن اور وہ جز طلاق بعض ہے اس عورت مخاطبہ کے سوا فیکون پس یہ کلام جز موضوع لہ کے لئے عبارتہ النص ہوگی کیونکہ سوق کلام اسی کی خاطر ہے۔

واشارة الى الموضوع لہ موضوع لہ یعنی طلاق کل کے لئے اشارة النص ہوگی کیونکہ اس کے لئے سوق کلام نہیں ہے۔ وايضا اشارة الى الجزء الآخر اور دوسری جز یعنی اسی عورت مخاطبہ کی طلاق میں بھی یہ اشارة النص ہوگی کیونکہ سیاق کلام اس کی خاطر نہیں ہے وايضا الى لازم الموضوع لہ اور لازم موضوع لہ کیلئے بھی اشارة النص ہوگی وہ لوازم طلاق یعنی وجوب مہر اور وجوب عدة وغیرہ کے لئے اشارة النص ہوگی وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الخ سبق للذم المتأخر اس آیت کا سوق لازم متأخر کے لئے ہے یعنی تفرقة بين البيع والربوا اس کے لئے یہ عبارتہ النص ہوگی۔ اور یہ آیت اشارة النص ہوگی موضوع لہ کے لئے یعنی حرمة ربوا اور حلة بيع کے لئے اور اس کے اجزاء مثلا حرمة بيع التقدين متفاضلا بجنسہ اور لوازم مثلا انتقال ملک فی البيع اور وجوب تسليم المبيع اور حرمة الانتفاع فی الربوا ان تمام کے لئے اشارة النص ہوگی کیونکہ ان کے لئے سوق کلام نہیں ہے۔ وانما قيدنا اللزوم بالتأخر الخ دلالة النص میں ہم نے لازم کے ساتھ متأخر ہونے کی قید لگا دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لانهم سخطوا دلالة اللفظ على اللزوم المتقدم کہ علماء نے لازم مقدم پر دلالة لفظ کو اقتضاء النص کے ساتھ موسوم کیا انما جعلوا كذا لفظ لیے کیوں کیا اصل وجہ یہ ہے کہ دلالة النص کا درجہ اقتضاء النص سے قوی ہے اس لئے مصنف نے ثابت کیا کہ لازم متأخر پر دلالة لفظ قوی ہوتی ہے نسبت لازم مقدم کے تو کہا لدن دلالة الملزوم کیونکہ ملزوم کی دلالة لازما متأخر پر ایسے ہے جیسے دلالة علت علی المعلول ہوتی ہے اقوی یہ قوی ہے نسبت دلالة ملزوم کے جو ایسے لازم پر ہو جو غیر متأخر ہے کیونکہ یہ ایسے ہے جیسے دلالة معلول علی علت ہو فان الدلی مطردة دون الثانية کیونکہ دلالة اولی یعنی دلالة علت علی المعلول مطرد اور کلی ہے یعنی ہر وقت ہے کسی

مخصوص وقت اور شرط کے ساتھ وابستہ نہیں ہے اور ثانیہ یعنی دلالت معلول علی العلة مطرد نہیں ہے  
 ادلة دلالتہ للمعلول علی العلة کیونکہ معلول کی دلالت علی العلة صرف اس وقت ہوتی ہے جب معلول  
 مساوی للعلة ہو اگر مساواة نہ ہو تو دلالت یقینی نہیں ہو سکتی دیکھئے طلوع شمس علت برائے وجود ضوء  
 ہے جب طلوع شمس کا علم ہوگا تو اس کے ساتھ علم بالضوء ضرور ثابت ہوگا عکس نہیں ہے یعنی ثبوت  
 ضوء سے طلوع شمس کا ثبوت ضروری نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ یہ ضوء من النار ہو تو جب دلالت اولی  
 مطرد ہوئی تو وہ قومی من الثانیہ ہوگی جو غیر مطرد ہے۔ دلان النص یہ دلالت اولی کے اقومی ہونے کی  
 دوسری دلیل ہے حاصل یہ کہ جو نص مثبت للعلة ہوتی ہے وہ ضرور مثبت للمعلول ہوتی ہے تبعاً  
 کیونکہ معلول تابع ہے اور علت درجہ اصل میں ہے جب اصل ثابت ہوا تو تابع ضرور ثابت ہوگا۔ اما  
 المثبت للمعلول جو مثبت معلول ہو وہ مثبت للعلة جو کہ اصل ہے بنسبت معلول کے قرار نہیں  
 دی جاسکتی خلاصہ یہ کہ جو مثبت تابع ہو اس کو مثبت متبوع قرار نہیں دیا جاتا۔ فیحسن ان یقال پس  
 مستحسن یہی ہے کہ کہا جائے کہ معلول ثابت ہے عبارتہ النص کے ساتھ جو علت کو ثابت کرتی ہے۔  
 ولا یحسن ان یقال اور یہ مستحسن نہیں ہے کہ کہا جائے کہ علت ثابت ہے اس عبارتہ النص کے ساتھ  
 جو مثبت معلول ہے۔

فتبین من هذه ان اسجاث مذکورہ سے عبارتہ النص اور اشارۃ النص اور اقتضایا النص  
 کی تعریفات واضح ہو چکی ہیں داماحد دلالتہ النص اور دلالتہ النص کی تعریف وہی جو مذکور ہوئی  
 ہے اس قول مصنف کے ساتھ علی المحکم فی شئی یعنی لفظ دلالتہ کرے اوپر حکم کے ایسی شئی میں جس  
 کے اندر وہ معنی موجود ہے جو ہر لغتہ دان سمجھتا ہے کہ منطوق میں یہ حکم اسی معنی کی وجہ سے ہے۔  
 تو اسی دلالتہ لفظ کو دلالتہ النص کہا جاتا ہے۔ بخولا نقل لهما أنت اب یہ نظم حرمتہ ضرب پر دال بلالتہ  
 النص ہے کیونکہ ضرب البوین ایک ایسی شئی ہے کہ اس کے اندر اذنی یعنی ایذا البوین موجود ہے۔  
 والذی معنی اور اذنی ایسا معنی اور سبب ہے کہ ہر عارف لغتہ سمجھتا ہے کہ حکم فی المنطوق یعنی حرمتہ  
 فی المنطوق اور منطوق تانیہ کہ اس کی حرمتہ لہجہ اسی معنی اذی کیوجہ سے ہے تو دلالتہ علی حرمتہ الضرب  
 دلالتہ النص ہوئی وجہ المحصر فی هذه الدربع ان اربعہ اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ المعنی یعنی معنی  
 جو مراد من الکلام ہے اگر عین موضوع لہے یا جزء موضوع لہ یا موضوع کا لازم ہے جو اس سے  
 متقدم نہیں تو ان کے لئے وہ لفظ عبارتہ النص ہوگا ان سبب الکلام لہ بشرطیکہ سیاق کلام اسی معنی  
 کی خاطر ہو۔ و اشارۃ النص ان لم یشتق اور اشارۃ النص ہوگا اگر اس معنی کے لئے سوق کلام نہ ہو۔

دان کان لازمہ المتقدم اگر دلالت لفظ لازم موضوع له پر ہو ایسا لازم جو مقدم از معنی موضوع له  
 فانتضاء تو یہ اقتضاء النص ہے۔ ولعلہ یکن شیئ من ذلك اگر ان میں سے کوئی شئی نہ ہو یعنی معنی مرادی  
 نہ عین موضوع له ہو نہ جز موضوع له نہ لازم متأخر اور نہ لازم مقدم فان وجد فی هذا المعنی اگر اس  
 معنی مرادی میں وہ علت موجود ہو جو ہر عارف لغت سمجھتا ہے کہ منطوق میں حکم اسی علت کی خاطر ہے تو  
 ایسے معنی مرادی کے لئے دلالت لفظ دلالت النص ہوگی۔ وان لم یوجد اگر اس قسم کی علت موجود نہ ہو تو پھر  
 کسی قسم کی نہ دلالت ہو سکتی اور نہ استدلال ہو سکتا ہے وانما قلنا بفهم کل من یعرف اللغة ہم نے جو یہ  
 کہا کہ اس معنی کو جو منطوق میں علت حکم ہے ہر عارف لغت سمجھ سکے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس معنی اور  
 علت کو کوئی نہیں سمجھتا یا بعض سمجھتے ہیں اور بعض نہیں سمجھتے تو فلا دلالت پھر بھی کسی قسم کی دلالت نہیں  
 ہوگی۔ کیونکہ دلالت لفظ کا اعتبار ہر اس شخص کی بنسبت ہوتا ہے جو عالم بالوضع ہو اور اسی قید کے  
 ساتھ قیاس اقسام دلالت سے خارج ہو جائیگا فان المعنی فی القیاس کیونکہ جو معنی علت بنتا ہے قیاس  
 میں اس کو ہر عالم لغت نہیں سمجھ سکتا بلکہ اس کو صرف مجتہد سمجھتا ہے۔ هذا هو یہ ایک انتہائی اقدام  
 تحقیق و تنقیح ہے اس مقام میں جو مصنف نے پیش کیا اور وجوہ دلالت سے اس حد تک کشف  
 عطاء کرنا یہ مصنف کا حصہ ہے اس سے پہلے کسی نے سبقت نہیں کی اگر اعتماد نہ آئے تو کتب  
 متقدمین متاخرین کا مطالعہ کر کے تجربہ کر دیکھو واللہ در المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ واللہ تعالیٰ الموفق۔  
 کقولہ تعالیٰ للفقراء المهاجرین اس آیت کا سوق و سیاق چونکہ اس کے لئے ہے کہ  
 مهاجرین سهم من الغنیمۃ کا استحقاق رکھتے ہیں اور یہ سهم ان کے لئے واجب و ثابت ہے تو اس  
 استحقاق و ایجاب کے لئے یہ عبارت النص ہے فیہ اشارة اور اس میں اس طرف اشارہ ہے جو کچھ  
 دیار و اموال دار الحرب میں چھوڑ آئے ہیں اس سے ان کا ملک زائل ہو چکا ہے کیونکہ فقرار انھیں  
 کہتے ہیں جو کسی شئی کے مالک نہ ہوں لیکن اس کے لئے سوق آیت نہیں ہے اگرچہ یہ جز موضوع له  
 ہے اس لئے اشارة النص ہوگی۔ وعلى المولود له رزقهن وکسوتهن سبق اس آیت کا سیاق اس کے  
 لئے ہے کہ مرضعہ کا نفقہ رضیع کے والد پر واجب ہے اس کے لئے یہ عبارت النص ہوگی اور باقی مسائل  
 جو اس آیت سے ثابت ہوتے چونکہ ان کے لئے سوق نظم نہیں لہذا ان تمام مسائل کے اثبات کے لئے  
 اشارة النص ہوگی مثلاً یہ مسئلہ کہ نسب الی الاباء ہوتا ہے اور یہ مسئلہ کہ ان للادب ولدیۃ تملک مالہ  
 باپ کو یہ ولایت اور اختیار حاصل ہے کہ حسب ضرورتہ اپنے ولد کے مال کا مالک بن سکتا ہے لاندہ  
 اسی الولد نسب الیہ اسی الی الاب بلام الملک فی قوله تعالیٰ المولود له فیقتضی پس یہ نسبت مقتضی ہے کہ

ولد کو اور اس کے مال کو باپ کے ساتھ علی قدر الامکان کمال اختصاص حاصل ہے۔ لیکن تملک الولد تو غیر ممکن ہے کیونکہ علاقہ محرمیت میں ملک قائم نہیں ہو سکتا من ملک ذارحم محرم فهو حر لکن تملک ملکہ لیکن یہ کہ والد مال ولد کا مالک ہو جائے یہ ممکن ہے لہذا یہ ثابت ہو جائیگا دلی انفرادہ اور اس آیت میں اس مسئلہ کی طرف بھی اشارہ ہے کہ انفاق علی الولد میں باپ منفرد ہے کیونکہ جو نسبہ و دلالی اللاب ہے اس نسبت میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہیں لہذا اس کے حکم انفاق میں بھی اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا۔ دلی ان اجر الرضاع اور اس آیت میں اس مسئلہ کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اجرة رضاع مخصوص تقدیر اور اندازہ سے مستغنی ہے یعنی اجرة معین کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر اموات ولد کا رزق واجب قرار دیا ہے اور اس کا کوئی خاص مقدار ذکر نہیں فرمایا فان اراد اگر خاوند کا ارادہ ہو کہ بچے کی والدہ جو مطلقہ ہو چکی ہے رضاع ولد کے لئے اجارہ پر کرے تو جائز ہے اور مقدار اجرة کا تعین ضروری نہیں اور آگے لفظ بالمعروف بھی اسی عدم تعین کی طرف اشارہ کرتا ہے تو یہ مسائل ثابت باشارة النص ہوں گے دان الادامتیجار غیر الوالدة اگر بچے کی والدہ کے علاوہ کسی اور عورت کا استیجار کرے اور تقدیر اجرة نہ ہو تو اس کا ثبوت دلالة النص سے ہے باشارة النص سے نہیں ہوگا کیونکہ اس کا ثبوت منطوق نظم سے نہیں ہے کیونکہ نظم میں رزقن و کسو تھن کی ضمیر عائذ الی الوالدة ہے نہ کہ مطلق مرضعات کی طرف البتہ منطوق میں عدم تقدیر کی جو وجہ ہے وہ غیر والدات میں بھی متحقق ہے وہ یہ کہ تقدیر اجرة نہ کرنا اور اس میں یہ جہالہ مفضی الی المنازعة نہیں ہے کیونکہ صاحب الولد عادة مرضعہ کو طعام اور کسوة میں پورا قدر کفایت خوشی سے ادا کرتا ہے کیونکہ اس کی منفعت در حقیقت اس کی طرف اور اس کے بچے کی طرف عود کرتی ہے کہ اس صورت میں مرضعہ طیب نفس کے ساتھ بچے کی تربیت کرے گی اور یہی وجہ غیر والدہ میں بھی پیش نظر ہوتی ہے لہذا اس مسئلہ کا ثبوت بدلالة النص ہوا۔

دقوله تعالیٰ و علی الوارث اس آیت میں اشارہ ہے کہ وراثہ لوگ اس مولود پر بقدر ارث خرچ کریں گے اس میں علتہ انفاق ارث ہے کیونکہ لفظ وارث مشتق ہے جب کوئی حکم منسوب الی المشتق کیا جائے تو ماخذ اشتقاق اس حکم کی علتہ ہوتا ہے تو یہاں ماخذ اشتقاق ارث وراثت ہے لہذا قدر نفقہ اسی کے مناسب واجب ہوگا و کتوله تعالیٰ اطعام عشرة مسکین جو ادائیگی کفارہ میں کہا گیا ہے اس کے اندر اشارہ ہے کہ اس میں اصل اباحت ہے تملیک نہیں ہے یعنی وہ طعام ملک مسکین میں نہیں ہوگا صرف پیٹ بھر کھالیں بقیہ مالک کا ہے۔ والتعلیل ملحق بہ یعنی اگر یہ طعام ملک مسکین میں دے دیا جائے اور انھیں مالک بنا دیا جائے جو تصرف وہ چاہیں خواہ کھائیں یا فروخت کریں یہ

جائز ہے لیکن یہ تملیک اباحت کے ساتھ ملحق ہے بدلالة النص وعند الشافعی لا يجوز الا بالتملیک امام شافعیؒ کے نزدیک صرف تملیک جائز ہے اسی کے ساتھ کفارہ ادا ہوگا ان کے نزدیک ادائیگی کفارہ میں اباحت کافی نہیں ہے کافی الکسوة جیسے کسوتھن کی صورت میں بالاتفاق ثوب ملک مسکین میں دینا ضروری ہے اباحت کے ساتھ ادا نہیں ہوتا اطعام میں بھی ایسے ہوگا تو انھوں نے مسئلہ اطعام کو مسئلہ کسوتہ پر قیاس کیا۔

لان الاطعام یہ ہماری دلیل ہے حاصل یہ کہ اطعام کا معنی ہے جعل الغیر طعماً اسی آکا کیونکہ طعمت الطعام کا حقیقی معنی ہے اكلت الطعام اور اطعمت کے اندر ہمزہ تعدیہ الی المفعول الثانی کے لئے لایا جاتا ہے جس کا معنی ہوتا ہے جعلتہ آکا تو یہ اپنے حقیقی مفہوم کے لحاظ سے اباحت پر دال ہے کیونکہ اس کا معنی جعل مالکاً نہیں ہے لہذا یہ تملیک پر دال نہیں ہوگا۔ والحق بہ التملیک دلالة اور تملیک اس کے ساتھ دلالة ملحق ہے کیونکہ تملیک منطوق اطعام نہیں ہے البتہ اطعام مسکین میں جو علتہ حکم ہے وہ موجود فی التملیک سے اور وہ علتہ یہ ہے لان المقصود قضاء حوائجهم یعنی مقصود من الاطعام یہ ہے کہ مسکین کی ضرورت اور حاجت پوری ہو جائے یہ ہے مناط حکم دہی کثیرۃ اور حوائج مسکین کثیرہ ہیں۔ جیسے انھیں کھانے کی ضرورت ہے اسی طرح اور بھی ضروریات ہیں علاج معالجہ وغیرہ کرایہ سفر قلم دوات کا غزو وغیرہ خریدنا۔ فاقیم التملیک مقامها ثواب اسی علتہ کی وجہ سے تملیک قائم مقام اباحت ہو جائیگا کیونکہ تملیک کے ساتھ بنسبت اباحت کے بہت ضروریات پورے ہو سکتے ہیں کیونکہ بعد از تملیک کھانے کے علاوہ اور بھی تصرفات از قسم بیع وغیرہ کر سکتے ہیں بخلاف اباحت کے کہ اس کے اندر صرف کھا سکتے ہیں تو تملیک بطور دلالة النص کے ثابت ہوگی یہ منطوق کلام نہیں لہذا یہ اشکال واقع نہیں ہو گا کہ لفظ اطعام سے حقیقی معنی اباحت اور مجازی معنی تملیک بیک وقت مراد ہو رہے ہیں یہ جمع بین الحقیقۃ والمجازہ ہے کیونکہ اباحت اس کا منطوق ہے اور تملیک دلالة ملحق ہے یہ منطوق کلام نہیں ہے۔ ولذا ذلک الکسوة یہ امام شافعیؒ کے قیاس علی الکسوة کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ کسوتہ میں اصلی مفہوم اباحت نہیں ہے۔ لان الکسوة بالکسر کیونکہ کسوتہ بالکسر اسم ہے جس کا معنی ہوتا ہے ثوب فوجب ان یصیر العین پس واجب ہے کہ خود عین ثوب کفارہ ہو۔ وذا بتملیک العین اور یہ کفارہ ایسے ہو سکتا ہے کہ خود عین ثوب ملک مسکین کر دیا جائے لا باعارة یعنی اعارة ثوب کے ساتھ کفارہ ادا نہیں ہو سکتا اذہی اس لئے کہ اعارة ترد علی المنفعة عقد اعارة وارد علی المنافع ہوتا ہے نفس شئی پر نہیں ہوتا حالانکہ کفارہ میں نفس شئی دی جائے اور اباحت ثوب میں بھی تو اعارة ہوگی لہذا یہ ادائیگی کفارہ

کے لئے کافی نہیں ہے۔

على ان الدباجة في الطعام تنتم إلى المقصود به قياس مند كور كا دوسرا جواب ہے پہلے جواب میں یہ فرق پیش نظر تھا کہ اطعام مصدر ہے جس کے معنی میں خود اباحت تھی لہذا تملیک ضروری نہ تھی بخلاف کسوة کے یہ مصدر نہیں ہے بلکہ اسم ثوب ہے لہذا اس میں تملیک ضروری ہے کہ کفارہ میں خود ثوب دیدیا جائے اور بصورت اعارة اور اباحت صرف منافع آتے ہیں نفس ثوب ملک میں نہیں آتا حالانکہ ضروری یہی ہے۔ اور دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کسوة مصدر ہے جیسے اطعام مصدر تھا لیکن پھر بھی ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ اباحت فی الطعام میں مقصود تام ہو جاتا ہے کیونکہ مقصود تو پیٹ بھرنا ہے اور طعام اگرچہ ملک مبیع میں ہے اور مساکین پیٹ بھر کر اس کے ملوک طعام کو کھالیں تو مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ دون اعارة الثوب اعارة ثوب میں مقصود تام حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اعارة و اباحت میں یہ ہوگا کہ مساکین کپڑا پہنے رہیں لیکن ثوب میں ملک مبیع رہے تو اس صورت میں مبیع جو معیر ہے جس وقت چاہے اسے کپڑا واپس کرنے کا اختیار ہے جب کپڑا واپس کر لے تو مقصود فوت ہو گیا بخلاف طعام کے کہ جو کھایا جا چکا ہے اس کی واپسی ناممکن ہے تو جب کسوة و اطعام میں فرق ہو گیا تو اطعام کو کسوة پر قیاس کرنا مع الفارق ہے۔

واما دلالة النص دلالة النص منطوق کلام نہیں ہوتا اور اس کا نام فحوی خطاب رکھا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فلا تقول لهما ان یہ حرمة ضرب پر دال ہے لیکن یہ مراد منطوق کلام نہیں ہے بلکہ اس نہی سے جو علت مفہوم ہوتی ہے وہ درحقیقت اذی ہے یعنی والدین کے ساتھ ایسا سلوک کرنا حرام ہے جو ان کے لئے باعث تکلیف و ایذا ہو اور تافیف اسی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایذا بنسبت تافیف کے ضرب میں زیادہ ہے لہذا وہ بطریق اولی حرام ہوگی یہ ہے دلالة النص جو فحوی کلام سے اخذ ہوتی ہے۔ واکفارة بالوقاع وجبت علیه نصا بحالة صوم جماع کرنے کے ساتھ مرد پر کفارة خود نص سے واجب ہے لیکن عورت پر دلالة کیونکہ جو معنی یعنی جو سبب موجب کفارہ ہے وہ ہے جنایتہ علی الصوم اور یہ مشترک ہے عورت اور مرد کے درمیان اگرچہ عورت کے حق میں نص صریح تو نہیں ہے لیکن دلالة واجب ہو جائیگا۔ وکوجب الکفارة عندنا فی الاکل والشرب اگر صائم فی رمضان اپنا روزہ عمداً کھانے پینے کے ساتھ فاسد کر دے تو عند الاحناف کفارہ واجب ہو جاتا ہے یہ وجوب بھی دلالة النص کے ساتھ ثابت ہے نص تو وارد ہوئی ہے جماع میں لیکن جو معنی اور علت موجب کفارہ وقاع میں مفہوم ہوتا ہے وہ ہے کونہ جنایۃ علی الصوم فانہ چونکہ صوم امساک عن المفطرات الثلث

کو کہتے ہیں (جماع - اکل - شرب) سے رکنے اور بند رہنے کا نام صوم ہے جب اس شخص نے جماع کیا تو مفطر صوم سے اہک اس نے ترک کر دیا ہے یہ ہے جنایتہ افساد علی الصوم فی رمضان جو موجب کفارۃ ہے صورتہ جملع میں اور یہی جنایتہ اکل اور شرب میں بھی موجود ہے کیونکہ اس میں افساد صوم رمضان فی رمضان کی جنایتہ موجود لہذا اکل و شرب میں بھی کفارہ لازم بلکہ بطریق اولیٰ لازم ہے۔ لادن الصبر عندہا کیونکہ شدۃ جوع میں صبر عن الطعام اور شدۃ عطش میں صبر عن الماء اشد اور اصعب ہے۔ بنسبت صبر عن الجماع عند الشهوة سے کیونکہ اکل و شرب سے صبر کرنا قلیل الوقوع ہے اور کھانے پینے میں رغبت کثیرہ اور شوق قوی موجود ہوتا ہے علی الخصوص نہار میں کیونکہ نفس کو کھانے پینے کے ساتھ الفت ہے اور ان کی طرف فرط حاجت ہے اور جماع میں یہ وجوہات موجود نہیں ہیں لہذا جب بنسبت جملع کے صبر عن الاکل والشرب کچھ مشکل ہے تو لائق ہے کہ اس کے اندر زاجر ضرور ہونا چاہئے تاکہ رکاوٹ قوی ہو جائے اگر اس میں زاجر نہ ہو تو پھر بھوک و پیاس کے وقت وہ صوم بلا خطر فاسد کر دے گا سو چیکا کہ صرف یوم؁ بیوم؁ ہوگا یہ کوئی بڑی بات نہیں لہذا فی الحال تو شدۃ جوع اور شدۃ عطش دفع کر لوں تو جب اس کے اندر کفارہ والی زجر موجود ہوگی تو ڈر کے مارے بھوک اور پیاس کی شدۃ برداشت کرے گا۔ افساد صوم کا خیال تک بھی نہیں کرے گا لہذا اکل و شرب میں کفارہ بطریق اولیٰ دلالتہ النص کے ساتھ واجب ہے قیاس کے ساتھ نہیں ہے۔ لہذا یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ قیاس کے ساتھ حدود و کفالات ثابت نہیں ہو سکتے۔ دکوجب الحد عندہما فی اللواطۃ بدلالة النص یہ دلالتہ النص کی مثال عند الصائتین ہے یعنی لواطت میں عند الصائتین حد زنا واجب ہے اس نص کی دلالتہ کے ساتھ جو وارد فی الزنا ہے یعنی اصل نص الزانیۃ والزانی یہ وارد فی الزنا ہے لیکن اس کی دلالتہ کے ساتھ اثبات حد فی اللواطۃ ہوگا۔ کیونکہ اس نص واردہ فی الزنا سے جو معنی اور علت اثبات حد کی موجب ہے وہ معنی اور علت موجود فی اللواطۃ ہے اور وہ معنی اور علت یہ ہے قضاء الشهوة شہوة مثلاً بسفح الماء منی بہا دینے کے ساتھ۔ فی محل محرّم مشتمل لیے محل میں جو حرام ہے اور لائق شہوة ہے وہذا موجود اور یہ معنی جو موجب حد ہے لواطۃ میں موجود ہے بل زیادۃ بلکہ یہ معنی موجب حد علی سبیل الزیادۃ موجود فی اللواطۃ ہے۔

لادھا فی الحرمة دسغ الماء فوقہ اسی فوق الزنا یعنی حرمت میں بنسبت زنا کے لواطۃ فائق ہے کیونکہ لواطۃ ابتدا سے قیامت تک حرام ہے بخلاف زنا کے جو بصورت متعہ جائز تھا اور سفح ماء کے بارہ میں لواطۃ بنسبت زنا کے زیادہ قبیح ہے کیونکہ اس کے اندر منی بالکل ضائع ہو جاتی کہ اس سے ولد پیدا نہیں ہو سکتا۔ وفی الشہوة مغلہ اسی مثل الزنا جیسے زنا کے متعلق انسان کو شہوة ہوتی ہے ایسے لواطۃ

تیس بھی شہوة ہوتی ہے لہذا لواطہ میں بطریق اولیٰ حد زنا ہونی چاہئے لکننا نقول امامؒ جو لواطہ میں حد زنا کے قاتل نہیں ان کی جانب سے صاحبین کی دلیل مذکورہ کا جواب ہے۔ الزنا اکمل فی سفح الماء الشہوة زنا سفح ماء کے بارہ میں بنسبت لواطہ کے اکمل القباحۃ ہے کیونکہ اس کے اندر ایک تو ہلاکت بشر ہے لان ولد الزنا ہالک حکماً ولد الزنا حکماً ہلاکت و تباہی میں ہے کیونکہ اس کی تربیت زانی پر واجب نہیں کیونکہ اس سے اس کا نسب ثابت نہیں ہے اور والد شفیق اس بچے کا ہے نہیں اس کی والدہ ایک عورت ہے جو کسب اور انفاق سے عاجز ہے فیصلہ کہ ولد الزنا و فیہ افاد الفرائض عورت جو اپنے زوج کا فرائض تھی وہ بھی فاسد ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں ماہین الزوجین لعان ہوگا اور اس کے بسبب فرقہ بین الزوجین ہو جائے گی اور اشتباہ نسب بھی ہے۔

واما تضييع الماء جو صاحبین نے تضييع المام کی قباحۃ اور حرمت پیش کی تھی یہ اس کا جواب ہے خلاصہ جواب یہ کہ تضييع المام میں حرمت شدیدہ نہیں ہے کیونکہ اس کی بعض صورتیں جائز ہیں جیسے کہا قد یحل بالعزل کہ عزل کرنا مباح ہے اور اس میں تضييع المام ہے والشہوة جو لواطہ کو شہوة میں مماثل زنا کہا گیا تھا یہ اس کا جواب ہے۔ خلاصہ یہ کہ زنا اکمل فی الشہوة ہے بنسبت لواطہ کے کیونکہ زنا میں شہوة من الطرفين ہے۔ فیغلب وجودہ وجود زنا اکثر ہوگا اور لواطہ میں شہوة از جانب فاعل ہوتی ہے از جانب مفعول نہیں ہوتی لہذا وہ بنسبت زنا کے قلیل الوجود ہے باقی رہی تزجیع باعتبار حرمت کے تو اس کے متعلق کہا کہ والترجیح بالمحرمة غیر نافع یعنی یہ نافع فی الاستدلال نہیں اور حرمت موجب حد نہیں ہو سکتی کیونکہ حرمت مجردہ بدون هذه المعانی بغیر ان معانی کے جو مخصوص بالزنا ہیں ہلاک بشر افاد فرائض۔ اشتباہ نسب موجب حد نہیں ہو سکتی کالبول مثلاً پیشاب انسانی کی حرمت بنسبت خمر کے حرمت شدیدہ ہے کیونکہ پیشاب انسانی کا پینا کبھی جائز نہیں ہوا اور خمر کا پینا جائز تھا اور خمر کی حرمت تحلیل کے ساتھ زائل ہو جاتی ہے اور بول کی کبھی زائل نہیں ہوتی۔ لیکن شرب بول کے ساتھ حد واجب نہیں ہوتی۔ شرب خمر موجب حد ہوتا ہے تو معلوم ہوا شدہ حرمت کو ایجاب حد میں کوئی دخل نہیں ہے۔

و کو جو بالقصاص بالثقل عند ہما صاحبین کے نزدیک مثقل چیز کے ساتھ کسی کو قتل کیا جائے تو قاتل پر قصاص واجب ہو جائے گا۔ لا عند الامام صاحبین اس کو دلالتہ النفس ثابت کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا قود الا بالسيف دو معانی کا محتمل ہے ایک یہ کہ قصاص قائم نہیں کیا جائیگا مگر صرف تلوار کے ساتھ یعنی قاتل سے قصاص میں تلوار کی ضرب سے اس کی گردن کاٹی جائے گی والثانی لا قود الا بسبب القتل بالسيف یعنی قصاص اس وقت قائم کیا جائیگا جب قاتل



نے مقتول کو تلوار کے ساتھ قتل کیا ہو۔ صاحبینؒ اسی ثانی معنی کے لحاظ سے استدلالی بدلالة النص کرتے ہیں ماحصل استدلال یہ ہے کہ فان المعنى الذى منصوص میں جو معنی علت حکم ہے اس کو جاری کرنے کی کوشش ہے تاکہ یہ دلالت النص میں درج ہو جائے یعنی وہ معنی جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ موجب ہے جزا کا مل کا اس بارہ میں کہ جب حرمت نفس متاہ کی جائے تو وہ معنی ضرب ہے ایسی شئی کے ساتھ کہ جسم و بدن اس کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ یفهم موجبا لفظ موجبا ترکیب میں ضمیر یفهم سے حال ہے مفہوم یہ ہوگا کہ وہ معنی جو سمجھا جاتا ہے اس حال میں کہ وہ موجب ہے للجزاء جزا کا مل کا عن انتہاء حرمة النفس یہ جار مجرور لفظ الجزاء کے ساتھ متعلق ہے یعنی حرمت نفس کی انتہاک پر جزا کا موجب جو معنی سمجھ آتا ہے اور الانتہاء افتعال کا باب ہے از نھک لفظ نون اس کا فاکلمہ ہے وهو القطع اس کا معنی ہے قطع کرنا اور کاٹ دینا بولتے ہیں سیف نھیک اسی قاطع انتہاک کا معنی فارسی میں حرمت کسی شکستن یعنی کسی نفس کی حرمت کو توڑنا اور کاٹنا ایسے طریق پر کہ وہ حلال نہیں۔ الضرب یہ خبر ہے ان کی جو مذکور ہے فی قولہ فان المعنى یعنی وہ معنی جو موجب ہے جزا کا وہ ہے المضرب بمالایطیقة البدن اور یہ معنی جیسے ضرب بالسيف میں موجود ہے اسی طرح ضرب بالمشقل میں بھی موجود ہے تو دلالت یہ ضرب بالمشقل موجب قصاص ہوگی۔

وقال ابو حنیفہ المعنى امامؒ فرماتے ہیں کہ وہ معنی جو منصوص میں موجب قصاص ہے وہ ہے جرح ینقض البنية ظاہر او باطن یعنی ایسا زخم جو بنیہ انسانی کی ظاہر او باطن انقض کرے اور توڑ دے ظاہر ایوں کہ جسم میں زخم ہو جائے اور جثہ کی تخریب ہو اور باطن ایوں کہ از باق اور اخراج نفس حیوانیہ کا ہو جائے جس کے ساتھ حس و حرکت وابستہ ہے فانه حينئذ تقع الجنایة قصداً علی النفس الحيوانية قصداً کے ساتھ قتل خطا کا اخراج کیا کہ وہ قصداً نہیں اور نقض بنیہ ظاہر او باطن کے ساتھ اس جرح سے احتراز کیا جو سرایت نہ کرے اور موت تک نہ پہنچائے کیونکہ یہ نقض بنیہ صرف ظاہر کرتا ہے باطن نہیں کرتا اور ضرب بالمشقل سے بھی احتراز کیا کیونکہ وہ نقض بنیہ صرف باطن کرتا ہے کہ از باق روح تو ہو جاتا ہے لیکن ظاہر او وہ نقض نہیں کرتا۔ لہذا جرح جو نقض بنیہ ظاہر او باطن کرے اور ہو بالعمدیہ اکمل الجنایۃ ہے لہذا جزا اکمل یعنی قصاص اسی کے ساتھ مختص ہونا چاہیے۔ وکوجوب الکفارة عند الشافعیؒ امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ قتل اور سبھن غموس میں کفارہ یمین واجب ہے اور اس کا وجوب بدلالة النص وہ ثابت کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ جب قتل خطا میں نص وارد ہے ومن قتل مؤمناً خطاً فخریر رقبۃ مؤمنۃ تو اس نص کی دلالت سے قتل عمد میں کفارہ واجب

ہوگا اور یحییٰ منعقدہ میں کفارہ نص کے ساتھ ثابت ہے ولکن یؤخذ کم بما عقدتم الایمان فکفارتم  
 الا یتہ تو اس نص کی دلالت سے یحییٰ غموس میں کفارہ واجب ہوگا۔ لہٰذا واجب یہ دلیل ہے  
 اثبات کفارہ بدلالة النص کی حاصل یہ کہ جب قتل خطا میں کفارہ واجب ہے باوجودیکہ یہ قاتل معذور  
 ہے اس نے رمی الی الصید کی ہے یا رمی الی کافر حربی کی ہے غلطی سے مسلم کو لگ گئی تو اس عذر سے  
 باوجود جب کفارہ واجب ہے تو قتل عمد میں بطریق اولیٰ واجب ہونا چاہئے کیونکہ یہ قتل بدون العذر  
 اور اسی طرح کفارہ یحییٰ معقودہ میں واجب ہوتا ہے۔ جب اس یحییٰ میں خنث و کذب ثابت ہوگا  
 تو یحییٰ غموس جو فی الاصل و فی الحال کاذب ہے تو اس میں بطریق اولیٰ کفارہ واجب ہونا چاہئے۔  
 یہ ہے امام شافعیؒ کا طریق استدلال لکن نقول سے اس کا جواب ہے حاصل یہ کہ کفارہ ایک قسم  
 کی عبادہ ہے اس کا ثواب جبراً لما ارتکب یعنی جس جرم کا ارتکاب ہوا ہے یہ ثواب اس کا جبر نقصان کر  
 دیتا ہے اور وہ جرم مٹ جاتا ہے فلہذا چونکہ اس کے اندر معنی عبادہ ہے تو اسی لحاظ سے اس کی  
 ادائیگی بالصوم ہو جاتی ہے فیہا معنی العقوبۃ اور کفارہ میں معنی عقوبۃ و سزا بھی موجود ہے۔ فانہا  
 جزاء یہ ایک ایسی جزا ہے جو ارتکاب جرم سے زجر و منع کرتی ہے تو گویا کفارہ ذی جہتین ہوا  
 من جہۃ عبادۃ من جہۃ عقوبۃ فیجب ان یکون سبھا دأشاً بین المحذور والباحۃ تو واجب ہے کہ  
 کفارہ کا سبب ایسا فعل ہو جو دائر بین المحذور والباحۃ ہو یعنی بین المنع والجواز تاکہ ممنوع ہو نیکی و جہ  
 سے وہ سبب عقوبت بنے گا اور جواز کی وجہ سے وہ سبب عبادۃ ہوگا قتل الخطاء جیسے قتل خطا  
 کے اندر رمی الی الصید والکافر حربی ہونیکی بنا پر مباح ہے اور بوجہ ترک تثبت اور قتل الانسان  
 المعصوم کے لحاظ سے ممنوع ہے اور اسی طرح یحییٰ معقودہ بایں جہت مباح ہے یہ ایک ایسا عقد ہے  
 جو شریعت کی نگاہ میں فصل خصوصیات کی خاطر مشروع ہے و فیہا تعظیم اسم اللہ تعالیٰ اور بایں جہت  
 کہ اس میں خنث و کذب ہو تو اس لحاظ سے ممنوع ہے تو اس لحاظ سے یہ دونوں جرم یعنی قتل خطا  
 اور یحییٰ معقودہ گناہ صغیرہ ہوئے فاما العمد والغموس قتل عمد اور یحییٰ غموس نکیرۃ محضۃ خالص  
 کبیرہ ہیں لا تلتم العبادۃ یہ اس لائق نہیں ہیں کہ عبادۃ کفارہ سے محو ہو جائیں لہٰذا کفارہ نہ انھیں مٹا  
 سکتا ہے اور نہ واجب ہے وہی تمحو الصغائر کیونکہ عبادۃ محو صغائر کرتی ہے لا الکبائر قال اللہ تعالیٰ  
 ان الحسنات یدھبن السيئات سے مراد صغائر ہیں نہ کہ کبائر کیونکہ حدیث شریف میں ہے الصلوات  
 الخمس والجمعة الی الجمعة و رمضان الی رمضان کفارات لما بینہن اذا احتببت الکبائر اس حدیث سے  
 معلوم ہوا کہ حسنات کبائر کو نہیں مٹا سکتیں اور آیت قرآنیہ بھی اس پر شاہد ہے ان تحتنبوا کبائر ما تنہون

عنہ نكفر عنكم سيئاتكم اس سے بھی یہی معلوم ہوتا کہ کبیرۃ ان سیئات سے خارج ہے جو کہ حنات کے ساتھ  
 محو ہوتی ہیں لہذا کفارہ والی عبادة نہ کبیرہ کو مٹا سکتی ہے اور کفارہ کا وجوب اس کے ملائم اور مناسب  
 نہیں ہے۔ فان قيل فينبغي پہلے جو کہا ہے کہ کفارہ کے سبب کے لئے ضروری ہے کہ دائرہ بین الخطر  
 والا باہر ہو یہ اس پر اشکال ہے کہ قتل بالمشغل تو حرام محض ہے لہذا اس پر کفارہ واجب نہیں ہونا  
 چاہئے تو قلنا فيه شبهة الخطاء یہ اس اشکال کا جواب ہے حاصل یہ کہ قتل بالمشغل میں شبہ خطا  
 ہے کیونکہ مشغل آلہ قتل نہیں۔ الہ قتل تیز اور دھار دار از صید ہوتا ہے۔ وہی اسی الکفارۃ اور کفارہ  
 ایسی شئی ہے کہ اس کے اثبات میں احتیاط کا پہلو اختیار کیا جاتا چونکہ یہاں سبب کفارہ کا شبہ  
 موجود ہے یعنی قتل خطا کا اور یہی قتل خطا سبب تھا کفارہ کا لہذا احتیاطاً کفارہ واجب ہوگا۔

والشبهة تكفي لاثبات العبادات والكفارة عبادة فتثبت احتياطاً فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا  
 قتل مستامناً جو یہ کہا گیا ہے کہ قتل بالمشغل میں شبہ خطا ہے لہذا کفارہ واجب ہے یہ اسی پر اشکال  
 ہے کہ جب ایک مسلم مستامن کو عمدتاً قتل کرتا ہے تو یہاں بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے کیونکہ اس کے  
 اندر بھی خطا سبب محل موجود ہے کیونکہ قاتل نے یہ خیال کیا کہ مستامن آخر ہے تو کافر اور ہے بھی  
 حربی کیونکہ مستامن دار الحرب کا باشندہ اسی وجہ سے قاتل نے گمان کیا کہ اس کا قتل کرنا مباح اور جائز  
 ہے جیسے ایک مسلمان کو اس ظن پر قتل کر دیتا ہے کہ یہ صید ہے یا حربی تو جب قتل مستامن میں اس  
 قسم کا شبہ خطا موجود ہے تو کفارہ یہاں بھی واجب ہونا چاہئے جیسے قتل بالمشغل میں شبہ خطا کی بنا پر  
 واجب ہوا تھا قلنا الشبهة في محل الفعل ایک شبہ ہوتا ہے محل فعل میں اس کے ساتھ قصاص ساقط  
 ہو جاتا ہے اور ایک شبہ ہوتا ہے فعل میں اس کے ساتھ قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور کفارہ واجب  
 ہو جاتا ہے اس لحاظ سے کہ شبہ فی محل الفعل ہے لہذا یہ معتبر فی القصاص ہے یعنی استقاط قصاص میں  
 کیونکہ قصاص من وجہ مقابل محل ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ان النفس بالنفس اس پر دال ہے تو مستامن  
 کے اندر یہی شبہ ہے کیونکہ اس کی دم عصمتہ میں دم مسلم کے ساتھ مماثل نہیں ہے کیونکہ وہ حربی جو  
 دار الحرب واپس جا سکتا ہے اس لحاظ سے شبہ ہوا کہ یہ محل معصوم الدم نہیں ہے اسی بنا پر قصاص  
 ساقط عن القاتل ہے۔ فاما الفعل فعمد خالص باقی رہا فعل قتل اس میں تو کوئی شبہ موجود نہیں ہے کیونکہ  
 یہ تو عمدتاً خالص بالسیف ہے اور کفارہ تو شبہ فی الفعل کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جب شبہ فی الفعل نہیں  
 ہے تو کفارہ ثابت نہیں ہوگا۔ والكفارة جزء الفعل وفي المشغل الخ اور کفارہ جزاء فعل ہے نہ جزاء محل  
 اور قتل بالمشغل میں شبہ فی الفعل ہے کیونکہ مشغل در حقیقت آلہ قتل نہیں ہے بلکہ آلہ تادیب ہے

تو ہو سکتا ہے کہ یہ آلمہ برائے تادیب استعمال کیا ہو اور بلا قصد قتل وہ مقضی الی القتل ہو گیا تو یہ شہمہ فی الفعل ہے کفارہ واجب ہو جائیگا اور قصاص ساقط ہو جائے گا فانہ جزاء الفعل ایضا کیونکہ قصاص من وجہ جزاء فعل بھی ہے جیسے جزاء محل تھا تو اس شہمہ کی بنا پر قصاص ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ شہمہ کی بنا پر حدود و قصاص مندرستی ہو جاتے ہیں لیکن شہمہ کی بنا پر کفارہ جو از قسم عبادۃ ہے ثابت ہو جاتا ہے۔ یعنی شبهۃ الخطاء فی قتل المستامن یہ صرف توضیح مقام ہے یعنی شہمہ خطا قتل مستامن میں صرف محل فعل میں ہے یعنی دم مستامن میں کیونکہ کافر حربی ہے دم اس کی معصوم نہ ہونیکا شہمہ ہے لہذا فی الفعل شہمہ فی الفعل نہیں کیونکہ قتل مستامن من حیث الفعل تو عمد محض ہے جو الہ قتل سیف کے ساتھ ہے فاعتبرت الشبہ پس یہ شہمہ جزاء محل یعنی قصاص میں اعتبار کیا گیا ہے اور قصاص من وجہ جزاء محل ہے لہذا اس شہمہ کی وجہ سے قصاص بقتل المستامن واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص شہمہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ولما تعتبر هذه الشبہ اور یہ شہمہ اس میں اعتبار نہیں کیا گیا جو من کل الوجہ جزاء فعل ہے یعنی کفارہ میں کیونکہ فعل تو بلا شہمہ عمد محض ہے لہذا قتل مستامن میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اما القتل بالمشکل اور قتل بالمشکل میں شہمہ خطا من حیث الفعل ہے کیونکہ مشکل موضوع برائے قتل نہیں ہے۔ فاعتبرت پس اس شہمہ کا اعتبار کفارہ میں کر لیا گیا جو من کل الوجہ جزاء فعل ہے اور کفارہ چونکہ عبادۃ ہے اور عبادۃ واجب بالشہمہ ہو جاتی ہے لہذا کفارہ واجب ہو جائیگا۔ وکذا اعتبرت فیما ہو جزاء الفعل من وجہ اور قصاص چونکہ من وجہ جزاء فعل تھا لہذا شہمہ فی الفعل قصاص کے بارہ میں بھی معتبر قرار دیا گیا اور قصاص شہمہ سے ساقط ہو جاتا۔ فلم یجب القصاص فیہ اور شہمہ کفارہ کو ثابت کرتا ہے اور قصاص کو ساقط کر دیتا ہے۔ وانما قلنا ان القصاص من وجہ جزاء المحل الخ ہم نے جو کہا ہے کہ قصاص من وجہ جزاء محل ہے اور من وجہ جزاء فعل ہے اس کی دلیل یہ ہے اما الاول یعنی قصاص کا جزاء محل ہونا فلنقلہ تعالیٰ ان النفس بالنفس تو اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس قاتل بعض نفس مقتول کے قصاص قتل کیا جائیگا تو یہ آیت مقتضی ہے قصاص جزاء محل ہے اور محل جنایت نفس مقتول ہے۔

دکونہ حقا ولا دیام القتل دوسری وجہ یہ کہ قصاص اولیاء مقتول کا حق ہے کہ وہ اپنے حق میں قاتل سے قصاص لے سکتے ہیں تو اولیاء مقتول کا تو وہی انسان مقتول ضائع ہوا ہے تو یہ اس پر دال ہیں کہ قصاص جزائے محل ہے۔ واما الثاني یعنی یہ کہ قصاص جزائے فعل ہے فلانہ مشع لیکن زجر۱ اس کی مشروعیت اس لئے ہے کہ رب تعالیٰ نے جو بنابر انسان کی ہے اس کی عدم اور توڑ پھوڑ

سے زجر اور رکاوٹ ہو جائے۔ لوگ قصاص کے خوف سے بنا بر انسان کی توڑ پھوڑ سے باز آجائیں گے یہ توڑ پھوڑ تو فعل ہے۔ والذوالجر اور تمام زواجر جیسے حدود و کفارات ہیں یہ تمام اجزیۃ افعال ہیں۔

وجوب القصاص الخ یہ جزا فعل ہونے کی یہ دوسری وجہ ہے۔ حاصل یہ کہ اگر ایک جماعت نے ایک انسان کو قتل کیا ہے تو اس جماعت قاتلین کھم پر قصاص واجب ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ یہ جزا فعل ہے کیونکہ محل تو ایک ہے لیکن قصاص متعدد اشخاص پر ہے اس لئے کہ ان تمام کا فعلی حیثیت سے دخل ہے تو جتنا آدمیوں نے فعلاً اس قتل میں حصہ لیا ہے سب پر قصاص واجب ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قصاص جزا فعل بھی ہے جیسے جزا فعل بھی ہے۔

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة یعنی جو مسئلہ دلالت النص کے ساتھ ثابت ہوگا وہ برابر اور مساوی ہوگا فی الثبوت والقطعۃ اس مسئلہ کے ساتھ جو عبارة النص یا اشارة النص کے ساتھ ثابت ہے الا عند التعارض مگر بوقت تعارض کے عبارة النص اور اشارة النص کو ترجیح حاصل ہوگی علی دلالت النص کیونکہ عبارة اور اشارة ثابت بالنظم وبالمعنی اللغوی ہیں اور دلالت النص ثابت بالمعنی ہے فقط۔ اور اگر عبارة النص اور اشارة النص میں تعارض ہو جائے تو پھر عبارة النص کو ترجیح ہوگی کیونکہ سوق کلام عبارة النص کے لئے موجب ترجیح ہے۔ وهو فوق القیاس اور دلالت النص قیاس سے فائق ہے بلکہ خبر واحد پر بھی اسے فوقیت حاصل ہے لان المعنی فی القیاس کیونکہ معنی یعنی وہ علت حس کی وجہ سے قیاس کیا جاتا ہے اس کا ادراک من النص بالزہی ہوتا ہے اور دلالت النص اس کا ادراک لغت ہوتا ہے۔ فیثبت بہا ما یندرج بالشہات جو اشیاء مندرج بالشہات ہوتی ہیں یعنی حدود و قصاص جن کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ادرؤا الحدود بالشہات یہ اشیاء دلالت النص کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتی۔ واعلم ان فی بعض المسائل اور مسائل مذکورہ فی المتن میں اس بارے میں کلام ہے کہ یہ ثابت بدلالة النص ہیں یا ثابت بالقیاس فعلیک بالتامل آپ غور و فکر کریں بہر حال وہ مصنف کے نزدیک دلالت النص کے ساتھ ثابت ہیں۔ واما المقتضی کلام مقتضی کی مثال دی بقولہ فنعو اعتق عبدک عنی بالف ینتضی البیع یہ کلام تقاضا کرتی ہے بیع کا تو اعتق عبدک عنی بالف یہ مقتضی ہے اور بیع اس کا مقتضی ہے۔ ضرورة صحة العتق کیونکہ آمر کی جانب سے صحۃ عتق اس کے بغیر ہو نہیں سکتی کیونکہ ایک شخص اپنے غلام کو دوسرے شخص کی جانب سے وکالت و نیابتہ ازاد نہیں کر سکتا جب تک اس دوسرے شخص کے ملک میں نہ دیدے اور سبب ملک اس مقام پر بیع ہی ہو سکتی ہے اور بالف یہ قرینہ بیع ہے کہ مبادلتہ

مبادلتہ المال بالمال ہے لہذا بیع اس کا مقتضی ہے اور عتق سے یہ مقدم ہوگی تو ایسی شئی جو لازمی ہو اور ہو  
مقدم اس پر دلالت کلام کو اقتضاء النص کہا جاتا ہے۔ نصاً کا نہ گویا کہ اس کلام کا مفہوم یہ ہوا کہ بیع عبدک  
عنی بالف وکن وکیلی فی الاعتاق تو عنی یہ حال من الفاعل ہے اور بالف کی جار مجرور اعتق کے ساتھ  
متعلق ہے اس میں معنی بیع کی تضمین ہوگی کا نہ قال اعتقه عنی مبیعاً منی بالف فیثبت ای البیع  
بقدر الضرورة اور یہاں ثبوت بیع صرف بقدر ضرورت ہوگا اور یہ بیع اقتضائی اس بیع کے برابر  
نہیں ہے جو صراحۃً لفظ بعث سے ثابت ہوتی ہے۔ لہذا اس کے لئے جمیع شرائط کا ثبوت ضروری  
نہیں بلکہ اس کے ارکان اور وہ شروط ثابت ہوں گے جو احتمال سقوط نہیں رکھتے اور جو فی الجملہ ساقط  
ہونے کا احتمال رکھتے ہیں یہاں ان کا ثبوت ضروری نہیں ہے جیسے مشتری کی جانب سے قبول باوجود  
رکن بیع ہونیکے یہ یہاں ضروری نہیں کیونکہ بیع بالتعاطی میں یہ ساقط ہو سکتا ہے اور اسی طرح خیار  
رؤیتہ اور خیار عیب وغیرہ بھی ثابت نہیں ہوں گے کیونکہ یہ محتمل سقوط ہیں۔ فقال ابو یوسف یہ جو کہا کہ  
اقتضاء النص ملفوظ صریح جیسا نہیں ہوتا اور اس میں جمیع شروط کا ثبوت ضروری نہیں یہ اسی پر تفریع  
ہے اور یہ تفریع صرف امام ابو یوسف کے نزدیک ہے اور طرفین کے نزدیک نہیں ہے۔ لوقال عتق  
عبدک عنی بغیر شئی یعنی اگر ایک شخص دوسرے کو کہتا ہے کہ اپنا غلام میری جانب سے بغیر کسی عوض کے  
مفت آزاد کر اگر وہ آزاد کر دے تو ابو یوسف کے نزدیک یہ عتق آمر کی جانب سے صحیح ہو جائیگا لیکن  
طرفین کے نزدیک یہ عتق آمر کی جانب سے صحیح نہیں بلکہ از جانب مامور عتق واقع ہو جائیگا امام ابو یوسف  
یہاں اقتضاء النص کے طور پر پہلے مہیہ ثابت کریں گے پھر عتق کو صحیح قرار دیں گے چونکہ مہیہ بلا قبض صحیح  
نہیں ہوتا تو انھوں نے اس کو صورتہ سابق بیع والی پر قیاس کیا کہ جیسے قبول من مشتری ساقط ہو چکا ہے  
تو یہاں بھی تستغنی الہبۃ عن القبض دھو شرط مہیہ مستغنی عن القبض ہو جائیگا اور یہ شرط ساقط ہو  
جائیگی جیسے بیع کی صورت میں قبول ساقط ہو گیا ہے حالانکہ وہ رکن بیع تھا اور مہیہ میں قبض رکن نہیں ہے  
بلکہ شرط ہے لہذا یہ ساقط ہو جائیگی۔ قلنا یسقط ما یحتمل السقوط یہ امام ابو یوسف کے قیاس علی البیع کا  
جواب ہے خلاصہ یہ کہ وہ اشیاء ساقط ہوتی ہیں جو احتمال سقوط رکھیں والقبول ہما یحتملہ قبول بیع  
لساناً از جانب مشتری محتمل سقوط ہے کافی التعاطی جیسے بیع بالتعاطی میں کہ قیمت طے شدہ بیع کے باقیہ  
میں دیکر بیع اٹھا کر مشتری چلا جائے تو بیع صحیح ہے لساناً قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے لہذا القبض  
اور قبض فی الہبۃ کسی ساقط نہیں ہو سکتا اور یہ محتمل سقوط فی الہبۃ نہیں ہے لہذا قیاس مع الفارق ہے  
لہذا اس صورت میں عتق عن الأمر صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ ملک آمر نہیں ہے اور اس صورت میں عتق

از جانب مأمور واقع ہوگا۔ ولا عموم للمقتضی یعنی مقتضی میں عموم نہیں ہوا کرتا اور مقتضی مراد وہ لازم مقدم ہے جس کو کلام تقاضا کرتی ہے اور اس پر صحت کلام موقوف ہوتی ہے جب اس معنی مقتضی کے تحت متعدد افراد ہوں تو جمع افراد کا ثابت ہونا واجب اور ضروری نہیں لہذا عموم نہیں ہوگا۔

لانہ ثابت ضرورۃ کیونکہ مقتضا کا ثبوت بنا بر ضرورۃ ہوتا ہے فیقدر بقدر رہا پس اس کی تقدیر بقدر ضرورۃ ہوگی اور ضرورۃ ایک فرد کے اثبات کے ساتھ مرتفع ہو سکتی ہے لہذا فرد واحد کے علاوہ باقی افراد کے اثبات کی ضرورۃ نہیں ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ عموم عوارض لفظ سے ہے اور مقتضا معنی ہوتا ہے لفظ نہیں ہوتا اس لئے عموم اسے عارض نہیں ہو سکتا لہذا یعم جب اس کے اندر عموم نہ ہوا تو یہ قابل تخصیص بھی نہیں ہوگا کیونکہ تخصیص وہاں ہو سکتی ہے جہاں عموم ہو فی قولہ واللہ لا اکل یعنی کوئی شخص بطور حلف کے کہتا ہے واللہ لا اکل تو اس کے اندر مخصوص طعام کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔

لان طعاماً کیونکہ اس مقام پر طعاماً کا معنی بطور اقتضائاً النص کے ثابت ہے اور اقتضائاً میں نہ عموم ہوتا ہے نہ تخصیص وایضاً لا تخصیص الدفی اللفظ یہ دوسری دلیل ہے کہ تخصیص کا تعلق لفظ کے ساتھ ہوتا ہے اقتضائاً النص میں لفظ نہیں ہوتا بلکہ معنی ہوتا ہے اس لئے اس کے ساتھ تعلق تخصیص نہیں ہو سکتا۔

فان قيل يتدبر اكله خلاصه سوال یہ ہے کہ مخصوص طعام کی نیت صحیح نہیں ہے کہ مقتضی میں عموم نہیں لہذا تخصیص بھی نہیں ہوگی لیکن یہ تو ہو سکتا ہے کہ حالف اکلاً مصدری مفہوم کا تو ارادہ کر سکتا ہے اور یہ مصدر فعل سے لغت ثابت ہے نہ کہ اقتضائاً کیونکہ مصدری معنی تو جز ہے فعل کے معنی موضوع لہ کی اور جز پر دلالت لفظی ہوتی ہے لہذا دلالت فعل علی المصدر بطریق منطوق ہے نہ بطریق اقتضاء۔

فالثابت لغۃ اور جو مفہوم لغت ثابت ہوتا ہے وہ دو قسم ہے ایک حقیقی منطوق جیسے مصدر فی ضمن المشتق اور دوسرا مجازی جو محذوف ہوتا ہے جیسے اسأل القریۃ جو اصل میں واسأل اهل القریۃ تھا فیصیر کقولہ لا اکل اکلاً تو اب لا اکل ایسے ہو جائیگا جیسے وہ لا اکل اکلاً کہتا اور لا اکل اکلاً میں نیت تخصیص بالاتفاق صحیح ہے لہذا لا اکل میں بھی نیت تخصیص صحیح ہونی چاہئے۔

قلنا المصدر الثابت لغۃ اور جو مصدر لغت فی ضمن الفعل ثابت ہے اور جو معنی فعل کی جز ہے وہ دال علی الماحیۃ ہے یعنی وہ صرف مفہوم مصدری پر دال ہے لا علی الافراد اور وہ افراد پر دال نہیں ہے کیونکہ فعل میں دلالت علی الفرد ہوتی نہیں بلکہ وہ مجرد ماحیۃ مقررۃ بالزمان پر دال ہوتا ہے لہذا نہ اس میں عموم ہے اور نہ تخصیص ہو سکتی ہے بخلاف قولہ لا اکل اکلاً بخلاف اس قول کے

اس میں ضمنی مصدر کے علاوہ اور لفظ اکلاً صریح طور پر مذکور ہے اور یہ نکرہ مقام نفی میں واقع ہے یہ عام ہو جائیگا۔ جب اس کے اندر عموم ہوا تو اس کے اندر تخصیص بالذمہ ہو سکتی ہے یعنی متکلم اگر کسی مخصوص شئی کے اکل کا ارادہ کرے تو وہ صحیح ہوگا۔ فان قيل یہ اسی لا اکل پر سوال ہے یعنی جب لا اکل میں عموم نہ ہوا تو پھر ہر فرد اکل پر حائث نہیں ہونا چاہئے حالانکہ وہ ہر قسم اکل پر حائث ہو جاتا ہے عند کم قلنا سے اس کا جواب دیا کہ ہر فرد اکل سے اس لئے حائث ہوتا ہے کہ فرد اکل ماحیۃ اکل کے تحت مندرج ہے اور ماحیۃ اکل بوجہ حلف کے اس کے لئے ممنوع تھی۔ فان قوله لا اکل کیونکہ لا اکل کا معنی یہی ہے کہ مجھ سے ماحیۃ اکل وجود میں نہیں آئے گی۔ وعدم وجود ماحیۃ الاکل اور ماحیۃ اکل کے وجود کا عدم اس پر موقوف ہے کہ افراد اکل میں سے کوئی ایک فرد بھی موجود نہ ہو بالکل یہ تو اس معنی پر دلالت بطریق الاقتضائے ہے کیونکہ اگر کوئی ایک فرد اکل موجود ہو جائے تو اس فرد کے ضمن میں ماحیۃ ثابت ہو جائے گی حالانکہ بطور حلف کے ماحیۃ ممنوع تھی تو اس صورت فرد میں حائث لازم ہو جائیگا۔ لادان اللفظ اس کی وجہ یہ نہیں کہ لفظ لا اکل بطریق منطوق کے جمیع افراد پر دال ہے تاکہ عموم کا الزام دیا جائے پھر عموم کے بعد صحت تخصیص کا قول کیا جائے۔

فان قيل لا یساکن فلانا یہ لا عموم للمقتضیٰ پر اعتراض ہے خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میں فلاں کے ساتھ مساکنت اختیار نہیں کروں گا یہ کلام دال علی المكان بطور اقتضائے ہے اگر متکلم مخصوص بیت واحد کی نیت کرے تو یہ نیت صحیح ہے تو یہ تخصیص ہوئی اور تخصیص مقتضی ہوتی ہے کہ اس سے پہلے عموم ہو کیونکہ تخصیص بعد العموم ہوتی ہے تو مقتضائیں عموم ثابت ہو گیا حالانکہ ضابطہ یہ تھا کہ لا عموم للمقتضیٰ۔

قلنا انما یصح نیتہ لان المساکنة نوعان یہ جواب ہے حاصل یہ کہ مساکنتہ در حقیقت دو قسم ہے ایک قاصدہ وہ یہ کہ دار ایک ہو لیکن سکونت ہر ایک کی الگ الگ بیت میں ہو یہی مراد ہے۔ ان یكونا فی دار واحد سے دوسری کاملہ دہی ہذا یعنی ایک ہی بیت میں دونوں اکٹھے رہیں فینۃ البیت الواحد اب ایک بیت کی نیت کرنا از باب عموم المقتضیٰ نہیں ہے بل من باب بلکہ یہ اس باب سے ہے کہ ایک لفظ مشترک کے دو احتمالی معینین میں سے ایک کی نیت کرنی ہے ادنیۃ احد نوعی الجنس یعنی جنس مساکنتہ کے دو نوعین میں سے ایک نوع کی نیت کرنی ہے جب یہ باب مقتضی سے نہ ہوا تو آپ کا اعتراض ساقط ہو جائیگا۔

سیاتی تمامہ فی هذا الفصل۔



و قد غیبت ہہنا عبارة المتن بالتقدیم والتاخیر مكذا متن سے مراد تنقیح ہے جو توضیح کا متن ہے اس کے سابقہ نسخہ میں اگلی عبارت ”ما متصل بذلک“ سے ”فیجری فیہ العموم والخصوص تک“ و لذلک قلنا ”سے مقدم تھی کیونکہ فی الاسلام کی عبارت اسی طرح تھی لیکن مصنف نے متن کے اس موجودہ نسخہ میں تقدیم و تاخیر کر دی ہے کہ و لذلک الخ کو مقدم کر دیا اور ما متصل کو مؤخر کر دیا تاکہ عموم مقتضی اور اس کے خصوص کے جمیع ابحاث متن میں مجتمعاً آجائیں۔ فنوی الکامل تو سابقہ عبارت کے ساتھ متعلق ہے یعنی لایسا کن میں مساکنت سے اس نے نوع کامل کی نیت کی ہے لہذا صحیح ہے۔ و لذلک یعنی چونکہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا اس لئے قلنا ہم نے کہا کہ انت طالق طلقک کہ نیت ثلث کرے تو ان نیتہ باطلہ تین کی نیت کرنا باطل ہے لان المصدر الذی یعنی طلاق کے الفاظ مذکورہ سے جو مصدر یعنی الطلاق متکلم سے بطور انشاء طلاق کے ثابت ہوتی ہے یہ ایک امر شرعی ہے لغوی نہیں ہے لہذا اس کا ثبوت بطور اقتضا کے ہوگا اور اقتضا میں عموم افراد نہیں ہوتا اس لئے نیت ثلث صحیح نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ امر شرعی ہے لغوی نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ انت طالق لغتاً اس پر دال ہے کہ عورت متصف بالطلاق ہے اس پر دال نہیں ہے کہ زوج سے ثبوت طلاق بطور انشاء کے ہے چونکہ عورت کا متصف بالطلاق ہونا شرعاً اس پر موقوف کہ زوج اس کو طلاق دیوے لہذا یہ امر شرعی ہے بطریق اقتضا کے ثابت ہوگا لہذا یہ مقدر بقدر ضرورت ہوگا اور قدر ضرورت طلاق واحد ہے اور لفظ طلق تک اگرچہ صراحتہ ثبوت تطلیق من جانب الزوج پر لغتاً دال ہے لیکن اس کی دلالت لغوی مصدر ماضی پر ہے ایسی مصدر پر دال نہیں ہے جو حادث فی الحال ہو اسے ہونا تو لغو چاہئے تھا چونکہ وہ ماضی میں تو طلاق نہیں دے چکا لہذا یہ کذب ہے جو لغو ہے لیکن شرعیہ نے تصحیح کلام کی خاطر متکلم کی جانب سے انشاء تطلیق فی الحال قرار دیدیا ہے لہذا یہ دلالت اقتضاء ہوگی نہ لغتہ یہ بھی مقدر بقدر ضرورت ہوگی۔ بخلاف طلق نفسہ ناناہ تصحیۃ الثلث کیونکہ اس کا معنی ہے افعلی فعل الطلاق ثبوت المصدر پس ثبوت مصدر فی المستقبل بطریق لغت کے ہوگا اقتضاء نہیں لہذا یہ بمنزلہ ملفوظ کے ہوگا لہذا یہ مصدر ملفوظ کے حکم میں ہوگا اس کا حمل علی الاقل و علی کل الجنس صحیح ہوگا اور جنس طلاق کی کل ثلث ہے لہذا نیت ثلث صحیح ہوگی۔ کساثر اسماء الاجناس جیسے اسماء الاجناس میں حمل علی الاقل و علی کل جائز ہے یہاں بھی جائز ہوگا کیونکہ مجموع من حیث المجموع واحد حکمی ہوتا ہے لہذا اسم جنس میں واحد حقیقی اور واحد حکمی ہوتا ہے لہذا واحد حکمی کا ارادہ صحیح ہے جیسے واحد حقیقی کا۔ فان قيل ثبوت البینونة الخ سوال یہ ہے کہ

انت بائن بھی تو بالکل انت طالق کا مماثل ہے جیسے ثبوت طلاق امر شرعی تھا انہی طرح انت بائن میں بھی ثبوت بینونت امر شرعی ہے تو یہ بھی اقتضائے ہوا لہذا نیت ثلث صحیح نہیں ہونی چاہئے جیسے انت طالق میں صحیح نہیں تھی حالانکہ انت بائن میں نیت ثلث صحیح ہے۔ قلنا نعم ہاں بات آپ کی ٹھیک ہے لیکن بینونت دو قسم ہے ایک بینونت خفیہ دوسری بینونت غلیظہ لہذا ان دو میں سے جس ایک کی نیت کی جائے صحیح ہے و لاکذالک الطلاق لفظ طلاق ایسے نہیں ہے کیونکہ اس میں اختلاف انواع نہیں بلکہ اس کی مدار اختلاف عدد پر ہے۔

وما یتصل بذلك المحذوف اس اقتضائے کے ساتھ محذوف بھی متصل و ملحق ہے۔ محذوف اس کو کہا جاتا ہے جس کا اثبات منطوق کلام کو تبدیل اور تغیر کر دیتا ہے بخلاف اقتضائے النص کے کہ اس کا اثبات مغیر منطوق الکلام نہیں ہوتا۔ نحو و اسأل القرية یہ محذوف کی مثال ہے مراد اہل القرية ہے اور لفظ اہل یہاں محذوف ہے اور لفظ اہل کا اثبات منطوق کلام کے لئے مغیر ہے کیونکہ نسبت لفظ قریہ سے نقل ہو کر لفظ اہل کی طرف ہو جائیگی پہلے لفظی حیثیت سے القریہ مفعول تھا اور اب لفظ اہل مفعول ہو جائیگا۔ فالْمَفْعُولُ حَقِيقَةُ حَقِيقَةُ مَفْعُولُ لَفْظِ اَهْلٍ ہے لہذا یہ لغت ثابت ہوگا اور اس کا درجہ ملفوظ کا ہے اور اس کے اندر عموم و خصوص جاری ہوگا مقتضی میں جاری نہیں ہو سکتا تھا۔ قوله ولذا لك یہ اسی ولذا لك قلنا فی انت طالق الخ کی تشریح و توضیح ہے ولذا لك کا اشارہ الیہ ذکر کرتے ہوئے کہا ای لہذا ذکرنا یعنی جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ مقتضی میں عموم اصلاً نہیں ہوتا لہذا انت طالق اور طلق تک میں نیت ثلث تطبیقات کی صحیح نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ کی دلالت علی الطلاق بطریق اقتضائے نہ بطریق اللغۃ کیونکہ من حیث اللغۃ یہ انت طالق صرف اس پر دال ہے کہ عورت متصف بالطلاق ہے لکن لا یدل الخ لیکن یہ ثبوت طلاق بطریق انشاء از جانب متکلم پر دال نہیں ہے یعنی یہ اس پر دال نہیں کہ متکلم نے اس لفظ کے ساتھ انشاء طلاق اور احداث طلاق کیا ہے وانما ذلك امر شرعی لا ثابت لغۃ کیونکہ عورت کا متصف بالطلاق ہونا شرعاً اس امر پر موقوف ہے کہ خاوند اپنی منکوحہ کو طلاق دیوے تو یہ ثابت بطریق اقتضائے ہوا اور مقتضی میں عموم نہیں ہوتا بلکہ وہ مقتدر بقدر ضرورت ہوتا ہے اور قدر ضروری ایک طلاق ہے۔

فان قيل الطلاق الذی الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ وہ طلاق جو متکلم سے بطریق انشاء ثابت ہوتی ہے وہ اقتضائے کے ساتھ کیسے ثابت ہو سکتی ہے یعنی وہ ثابت بالاقتضا نہیں ہو سکتی لان مقتضی یہ دلیل ہے اعتراض کی کیونکہ مقتضی اصطلاح اصول میں اس لازم کو کہا جاتا ہے جس کی طرف

صحیح کلام میں احتیاج ہو اور یہ لازم متقدم ہوتا ہے۔ دھہنا لیس کذلک اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ ثبوت طلاق تو خود اسی لفظ انت طالق کے ساتھ ہو رہا ہے تو اس کا ثبوت متاخر ہو گا نہ کہ مقدم نیکون من باب العبارة تو یہ از قبیلہ عبارتہ النص ہو گا یہ بمنزلہ انت طالق طلاقا یا طلقت طلاقا کے ہو جائیگا۔ فیصح فیہ نیۃ الثلث اس میں تو نیت ثلث صحیح ہے۔

تلقا عنہ جوابان اس اعتراض کے دو جواب ہیں احدهما ایک یہ ہے انہ لیس المراد بوضع الشارع الخ یعنی جو یہ کہا جاتا ہے کہ شریعت نے ان الفاظ کی وضع برائے انشاء کی ہے اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ شریعت نے ان الفاظ سے معنی اخبار بالکلیہ ساقط کر دیا ہے اور ان کی وضع براہ راست انشاء اور ایقاع طلاق کے لئے کر دی ہے اور یہ ان کے حقیقی مدلول ہیں۔ بل الشرع فی جمیع اوضاعہ بلکہ شریعت اپنی تمام اوضاع میں اوضاع لغویہ کا اعتبار برقرار رکھتی ہے شریعت نے انشاء عقود کے لئے ایسے الفاظ اختیار کئے ہیں جو معانی کے ثبوت فی الحال پر دلالت کریں جیسے الفاظ ماضی اور وہ الفاظ جو مختص بالحوال ہیں۔ فاذا قل انت طالق تو یہ لفظ انت طالق لغت میں موضوع الاخبار ہے یعنی عورت کے مطلق ہونے کی خبر دے رہا ہے تو اس کی صحیحہ کے لئے لازم ہے کہ عورت فی الحال متصف بالطلاق ہو تو اس اتصاف کو ثابت کرنے کے لئے شریعت ایقاع من جانب المتکلم اقتضاء ثابت کرے گی تاکہ یہ کلام صحیح ہو جائے ورنہ تو یہ بحیثیت اخبار کذب ہے لہذا ثبوت طلاق اقتضاء ہو گا یہی مراد ہوتی ہے انشاء کے لئے وضع شرعی کی واذکان الطلاق ثابتاً اقتضاء جب یہ طلاق اقتضاء ثابت ہوئی تو نیت ثلث صحیح نہیں لانہ لا محوم للمقتضی اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نیت ثلث بطریق مجاز صحیح ہو سکتی باس لحاظ کہ مجموعہ ثلث واحد اعتباری ہے اور نیت مجاز لفظ میں صحیح ہوتی ہے جیسے نیت تخصیص لفظ میں ہوا کرتی ہے اور یہاں اقتضا میں لفظ تو ہوتا نہیں ہے بلکہ معنی پیش نظر ہوتا ہے لہذا ارادۃ مجاز بھی صحیح نہیں ہو گا۔

دشانیہما یہ دوسرا جواب ہے حاصل یہ کہ لفظ انت طالق لغت اس طلاق پر دلالت کرتا ہے جو عورت کی صفت ہے کیونکہ ذی طلاق اور متصف بالطلاق عورت ہوتی ہے اور وہ جو صفتہ رجل ہے وہ بے تطبیق یعنی طلاق دینا انت طالق اس پر لغتہ دال نہیں البتہ اس پر اقتضاء دال ہے۔ فالذی ہو صفتہ المرأة وہ طلاق جو عورت کی صفتہ ہے اور مدلول لغوی ہے اس کے اندر تو نیت ثلث صحیح نہیں کیونکہ اتصاف بالطلاق فی حد ذاته متعدد نہیں ہے کیونکہ یہ ایک صفتہ اور کیفیت ہے۔ انما التعدد اور تعدد حقیقتاً تطبیق میں ہے جو فعل خاوند ہے اور اس کے تعدد کے ساتھ اس کا لازم

یعنی وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے متعدد بالعرض و بالتبع ہوگی اس وصف عورت میں جب اصالۃ تعدد نہ ہوا تو اس کے اندر نیت ثلاث صحیح نہیں ہوگی اور تطلیق جو صفتہ خاوند ہے اس کا ثبوت اقتضاً ہے اس میں بھی نیت ثلاث صحیح نہیں ہے کیونکہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا اور یہ وجہ مذکور فی الہدایہ ہے پہلا جواب انت طالق اور طلق تک ان دونوں کو شامل ہے اور ثانی انت طالق کے ساتھ مخصوص ہے واذ قال انت طالق اوانت الطلاق ان دونوں میں نیت الثلاث صحیح ہے وجہ علی هذا الجواب الثانی مشکل جواب ثانی پر اس کی توجیہ مشکل ہے کیونکہ جواب ثانی تو یہی ہے کہ جو طلاق عورت کی صفت ہے اس میں نیت الثلاث صحیح نہیں ہے اور انت طالق طلاق میں تو بلا شک وہی طلاق ہے جو صفت عورت ہے تو نیت الثلاث صحیح نہیں ہونی چاہیے۔ فنقول سے اس کا جواب دیا کہ اذ انوی الثلاث تعین جب خاوند نے نیت ثلاث کر لی تو متعین ہو جائیگا کہ یہاں طلاق سے مراد تطلیق ہے جو فعل خاوند ہے اور یہ مصدر ہو جائیگی فعل محذوف کی تقدیر عبارت یوں ہوگی انت طالق لانی طلق تک تطلیقات ثلاثا وقوله انت الطلاق میں جب نیت ثلاث کرتا ہے تو فعناہ پھر اس کا معنی یہ ہوگا انت ذات وقع علیک التطلیقات الثلاث تو ایک ایسی ذات ہے جس پر تین تطلیقات واقع ہیں واما علی الجواب الاول پر یہ اشکال وارد نہیں ہوتا کیونکہ اس میں یہ نہیں کہا کہ وہ طلاق جو صفت عورت ہے اس میں نیت الثلاث صحیح نہیں ہے بل یحوز ذلك بلکہ اس میں نیت ثلاث جائز ہے والطلاق ملفوظ بشرطیکہ لفظ طلاق ملفوظ ہو اس میں نیت ثلاث صحیح ہے اگرچہ وہ صفت عورت ہو۔

وقوله کاسماء الاجناس اسی اذا کان کالملفوظ یعنی جب لفظ طلاق بمنزلہ ملفوظ ہو لیکن چونکہ وہ اسم جنس اور اسم جنس اسم مفرد ہے جو عدد پر دال نہیں بلکہ دال علی الفرد ہے خواہ یہ فرد حقیقی ہو جیسے واحد حقیقی۔ یا فرد اور واحد اعتباری ہو کاسماء الاجناس جیسے تمام اسماء اجناس کا حکم یہی ہے کہ جب وہ ملفوظ ہوں تو وہ دال علی العدد نہیں ہوتے بلکہ دال علی الواحد ہوتے ہیں خواہ وہ حقیقتاً واحد ہو یا اعتباراً علی مایاتی فی الفصل جیسے اس فصل میں آئیگا کہ لفظ الطلاق اسم مفرد ہے اور یہ واحد حقیقی کو شامل ہے اور واحد اعتباری کا ارادہ بھی ہو سکتا ہے اور مجموع من حیث المجموع واحد اعتباری ہے اور مجموع من حیث المجموع طلاق میں ثلاث ہیں لہذا اس کا ارادہ بھی صحیح ہوگا۔

قوله فان قيل ثبوت البینونة الخ یہ اشکال ہے اس پر جو کہا گیا ہے کہ انت طالق میں جو مصدر بطور انشاء کے متکلم سے ثابت ہوتی ہے وہ امر شرعی ہے لغوی نہیں ہے تو اس کا ثبوت بطور

اقتضائے ہوگا لہذا اس میں نیت الثلاث صحیح نہیں ہے نکذالک ثبوت البینونة الخ تو اسی طرح انت بائن میں ثبوت بینونت من المتکلم امر شرعی ہے لہذا اس کے اندر ابھی نیت الثلاث صحیح نہیں ہونی چاہئے۔ قلنا نعم لکن البینونة الخ جواب ہے وجہ جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ بینونة ثابت بطریق اقتضائے لکن البینونة باعتبار بینونة کے مشترک سے بین الخففة والغلیظة خففة وہ ہوتی ہے جس کا رفع ممکن ہوتا ہے اور غلیظہ وہ ہوتی ہے جس کا رفع ممکن نہیں ہے و می التث یہ وہی تین طلاقیں ہیں یا یوں کہتے ہیں البین

کہ بینونت ایک جنس ہے اور خفیفہ وغلیظہ دو نوع ہیں جو اس جنس کے تحت درج ہیں وینة احد المحتملین بینونت اگر مشترک ہے تو دو متحمل معانی میں سے ایک کی نیت کرنی مقتضیٰ میں صحیح ہوتی ہے نکذالک نية احد النوعین اگر بینونت جنس ہے تو پھر احد النوعین کی نیت مقتضیٰ میں صحیح ہے۔ لانه لا بد وان یثبت آخران نوعین میں سے کسی ایک کا ثابت ہونا تو ضروری ہے اور ان نوعین کا اجتماع ممکن نہیں ہے لہذا ضروری ہے کہ متکلم ان دو میں سے کسی ایک کی نیت کرے گا۔ لکن لا تصح اس مقتضیٰ میں کسی عدد معین کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے اذ لا عموم للمقتضیٰ اس لئے کہ وہ دلالت علی الافراد بالکل نہیں کرتا کیونکہ مقتضا کا ثبوت بنا بر ضرورة ہوتا ہے اور عدد معین کی کوئی ضرورت نہیں ہے بس اثنا ثابت ہوگا جس کے ساتھ ضرورة مرتفع ہو جائے اور وہ ہے مقدار اقل جو متیقن ہے البتہ نوعین کی صورت میں کوئی اقل متیقن نہیں ہو سکتا کیونکہ انواع اس میں متنافی ہوتے ہیں لہذا ان میں کوئی اقل و اکثر متیقن نہیں ہو سکتا بخلاف قلیل و کثیر کے ان کے مابین منافات نوعی نہیں ہے لہذا اس میں اقل متیقن ہو سکتا ہے۔ فلا بد ان تصم نية احد النوعین تو نوعین کی صورت میں متکلم جس نوع کی نیت کرے گا وہ صحیح ہوگی اگر وہ نیت بینونة غلیظہ کی کرتا ہے تو تطبیقات ثلثہ مراد ہوں گی۔ وایضا لا تصم نية المجاز اور مقتضیٰ میں نیت مجاز بھی صحیح نہیں ہوتی لہذا انت طالق طلاق میں جیسے ہم نے ذکر کیا ہے کہ ثلث تطبیقات کی نیت باعتبار اس کے کہ تطبیقات ثلثہ واحد اعتباری ہے کیونکہ یہ واحد مجازی ہے مقتضائے مراد نہیں ہو سکتا۔

قوله ولا کذا لک الطلاق جو ہم نے کہا تھا کہ لفظ طلاق لفظ بینونت کی طرح نہیں ہے کیونکہ طلاق کے افراد میں اختلاف بحسب النوع نہیں ہے بلکہ صرف اختلاف بحسب العدد ہے کہ ایک عدد یا دو بار یا تین عدد طلاق تو یہ اختلاف بحسب اختلاف الاعداد ہوا یہ نوعی اختلاف نہیں ہے۔ ولا یسکن ان یقال ان الطلاق یتنوع یہ ایک سوال ہے خلاصہ یہ کہ جیسے بینونت دو نوع فی ایک جس کا رفع ممکن تھا دوسری وہ جس کا رفع ممکن نہیں تھا اسی طرح طلاق بھی دو قسم ہے

ایک کا رفع ممکن ہے جیسے طلاق رجعی اور دوسری وہ جس کا رفع ممکن نہیں ہے یعنی طلاق مغلظہ تو لفظ طلاق میں بھی نوع کی تعیین بالنیۃ صحیح ہو اور صرف اختلاف بالعدہ نہیں بلکہ بالنوع ہے۔ فان الطلاق لا یمکن رفعہ یعنی طلاق دو نوع نہیں ہے بلکہ ایک ہی نوع ہے یعنی رفع ممکن نہیں ہے کیونکہ طلاق رجعی میں اگرچہ رجوع فی العدة ممکن ہے لیکن طلاق تو مرتفع نہیں ہوگی ایک عدد طلاق ملک خاوند سے خارج ہو چکا ہے باقی دو عدد طلاق کا مالک ہے رجوع کے ساتھ تین طلاق کا مالک واپس نہیں آتا اگر اس طلاق واحدہ رجعیہ کے بعد اگر دو طلاق اور دیگا تو مغلظہ مطلقہ بطلاق ثلثہ ہو جائیگی۔ دقوله وما یتصل بذلك ای بالمقتضی هو المحذوف یعنی محذوف ملحق اور متصل ہے مقتضی کے ساتھ واعلم انه یشبه بعض الناس پر محذوف مشتبہ بالمقتضی ہو گیا ہے حتی کہ انھوں نے محذوف کو مقتضی میں درج کر دیا ہے۔

ولا یعرفون الفرق بینہما جو محذوف اور مقتضی کے مابین فرق تھا وہ انھیں معلوم نہیں ہوا اس بنا پر انھوں نے ایک کو دوسرے کا حکم دیا اور بہت سے احکام کے اندر غلطی میں مبتلا ہوئے دان توہم متوہم اگر کسی کو وہم ہو کہ جب محذوف مقتضی میں درج نہیں ہے تو پھر عیارة اور اشارہ اور دلالت اور اقتضا کے علاوہ یہ قسم خامس برائے استدلال ہوگا تو حصر فی الاربعہ باطل ہو جائے گا۔ فعند اوہم باطل تو یہ وہم باطل ہے لان مرادنا باللفظ الدال علی المعنی کیونکہ جو ہم نے لفظ دال علی المعنی کو ان اقام اربعہ کے لئے مورد قیمة بنایا ہے ہماری مراد اس لفظ سے عام ہے خواہ وہ حقیقتاً لفظ ہو یا حکماً فکل ما ہو محذوف پس ہر وہ لفظ جو محذوف ہے اگرچہ وہ ملفوظ حقیقی نہیں لیکن لغت وہ ثابت ہے فانه فی حکم الملفوظ تو وہ حکم ملفوظ میں ہے فیکون اللفظ المنطوق تو لفظ منطوق لفظ محذوف پر دال ہے اور یہ لفظ محذوف اپنے معنی پر ان اقام اربعہ کے موافق دال ہوگا۔ فالدلالة النقصية دلالتہ جس کی تقیم اقام اربعہ کی طرف کی گئی ہے وہ دلالت اللفظ علی المعنی ہے اور محذوف میں بھی دلالت اللفظ علی المعنی موجود ہے لہذا یہ بھی اسی تقسیم میں درج ہوگا۔ اما دلالة اللفظ علی لفظ باقی رہی دلالت اللفظ علی اللفظ یہ از قبیلہ دلالت اللفظ علی المعنی نہیں ہے لہذا جو دلالت المنطوق علی المحذوف ہے وہ ان اقام کی طرف منقسم نہیں ہوگی۔ فصل اعلم ان بعض الناس یعنی بعض حضرات اس سے مراد شوافع ہیں يقولون بمفهوم المخالفة یعنی مفہوم مخالفت کے ساتھ استدلال علی المسائل کے قائل ہیں۔ وهو ان ینتبت المحکم فی المسکوت عنه علی خلاف ما ثبت فی المنطوق یعنی منطوق کے علاوہ جو مسکوت عنہ ہے کبھی اس کا حکم موافق منطوق ہوتا ہے اس کو مفہوم موافقت کہتے ہیں جیسے نہی عن الألف سے

نہی عن الضرب والشتم اور اگر مسکوت عنہ کا حکم منطوق کے حکم کے خلاف ہو پس کو مفہوم مخالفت کہتے ہیں اور اسی مفہوم مخالفت سے استدلال کرتے ہیں اور حکم خلاف منطوق مسکوت عنہ میں ثابت کرتے ہیں لیکن اس کے لئے وہ چند شرائط کرتے ہیں ان کو ذکر کرتے ہوئے کہا شرطہ ای شرط مفہوم المخالفة عند القائلین بہ یعنی ان لوگوں کے نزدیک جو مفہوم مخالفت کے قائل ہیں اس کے معتبر ہونے کی شرائط یہ ہیں ان لا ینظر اولویۃ یعنی مسکوت عنہ کی اولویۃ از منطوق ظاہر نہ ہوئے دلاساواتہ اور مسکوت عنہ مساوی للمنطوق نہ ہو اس حکم میں جو ثابت للمنطوق ہے حتی لو ظہرت اولویۃ حتی کہ اگر مسکوت عنہ کی اولویت یا مساوات فی الحکم ظاہر ہوئی یثبت الحکم فی المسکوت عنہ تو ثبوت حکم مسکوت عنہ میں اس نص کی دلالت سے ثابت ہوگا جو نص وارد فی المنطوق ہے یعنی دلالت النص سے ثابت ہوا یہ بصورت اولویت ہے ادبیتا علیہ یا مسکوت عنہ میں حکم ثابت ہوگا بطریق القیاس علی المنطوق یہ صورت مساواة میں ہے ولا یرجى ای المنطوق مخرج العادة یعنی اس منطوق کا ورود عام عادة النکاح کے مطابق نہ ہوا ہو بخور بائیکم اللہ فی حجورکم الخ اللہ تعالیٰ نے ربائب کو ان اشخاص پر حرام کر دیا جنہوں نے ان ربائب کے امہات کے ساتھ نکاح اور عقد زوجیت قائم کیا ہوا ہے۔ دو صفحہ اور ان ربائب کے ساتھ فی حجورکم وصف لگادی اب اس وصف کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوگا۔ یعنی اس وصف کے انتقام کے ساتھ انتقام حرمت نہیں ہوگا کیونکہ ربائب کے ساتھ جو فی حجورکم کی وصف لگائی گئی ہے یہ ان کی عادت کے موافق ہے کہ جب کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتے تو اس عورت کی سابقہ اولاد اگر ہوتی تو اپنی والدہ کے ساتھ والدہ کے زوجہ ثانی کے ہاں چلی آتی تھیں اس کی تربیت اور گود میں رہتی تھیں تو ایسی وصف منطوقہ کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔ فنجینہ لایدل علی نفی الحکم ای نفی الحرمة عما عداہ یعنی جو ربائب حجور میں نہیں ہیں ان سے نفی حرمت پر یہ وصف دال نہیں ہوگی ولا یكون ای المنطوق لسؤال او حادثة یعنی منطوق کسی خاص سوال کے جواب اور کسی خاص حادثہ کے حکم میں وارد نہ ہوا ہو اگر ایسے ہوا تو پھر مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوگا کا اذا سئل جیسے مثلاً یہ سوال کیا گیا کہ کیا اہل سائمتہ میں زکوٰۃ ہے فقال تو اس سوال کی بنا پر یا کسی حادثہ کے وقوع پر کہا گیا کہ ان فی الابل السائمة زکوٰۃ جو اس مقام پر اہل کی وصف سوم ذکر کی گئی یہ اس پر دال نہیں ہے کہ بوقت عدم السوم کے زکوٰۃ نہیں ہوگی ادعلا المتکلم اس کا عطف لسؤال پر ہے یعنی منطوق کا وقوع اس بنا پر نہ ہو کہ متکلم جانتا ہے کہ سامع اس مخصوص حکم سے جاہل ہے اس بنا پر حکم کے ساتھ نصوص صفت ذکر کرتا ہے کما اذا علم جیسے متکلم جانتا ہے کہ ان السامع یعنی سامع اہل سائمتہ میں زکوٰۃ کے

و جب کو نہیں جانتا اس بنا پر مشکم نے کہا ان فی الابل السائمة زکوۃ تو یہ بھی دلالت نہیں کرتا کہ عدم سوم کی وجہ سے وجوب زکوۃ منعدم ہو جائیگا جب مفہوم مخالفت کے شرائط بیان ہو چکے تو اب اس کے اقسام کا ذکر کیا فقال منه یعنی مفہوم مخالفت میں سے ایک یہ مسئلہ ہے۔

ان تخصیص الشئ باسمہ یعنی اگر ایک حکم کسی شئی پر اس کے مخصوص اسم پر کیا جائے خواہ وہ اسم جنس ہو یا اسم علم بدل علی نفی المحکم عما عداہ اس شئی کے ماسوی سے حکم کے انتفاء پر یہ تخصیص اسمی دال ہوگی۔ عند البعض نزدیک بعض حضرات کے یعنی عند الشوافع لدان الانصار فہما من قوله علیہ السلام الماء من الماء پہلے الماء سے مراد غسل ہے اور دوسرے الماء سے منی ہے معنی یہ ہوا الغسل من المنی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کا حکم منی کے اسم جنس الماء پر لگایا ہے تو انصار نے اس سے یہی سمجھا کہ اکسال پر غسل واجب نہیں۔ دھوا می الاکسال یہ ہے کہ ذکر قبل الانزال سست اور ڈھیلا ہو جائے اور انزال منی کی نوبت نہ آئے تو یہی مفہوم مخالفت سے استدلال ہے کہ جہاں انزال مار نہ ہو وہاں غسل واجب نہیں ہے۔ وعندنا لا یدل یعنی ہمارے نزدیک یہ تخصیص مفہوم مخالف پر نہ دال ہے نہ اس کی دلیل ہے۔

والایلزہم الکفر والکذب فی محمد رسول اللہ وزید موجود یعنی اگر اسمی تخصیص مفہوم مخالفت کو ثابت کرتی ہے تو ان دونوں مثالوں میں کفر اور کذب لازم آتا ہے کیونکہ پہلی مثال میں بطور مفہوم مخالفت کے یہ لازم آتا ہے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے۔ یہ کفر بھی ہے اور کذب بھی کیونکہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بہت سے حضرات رسول ہوئے ہیں۔ اور زید موجود میں زید کے علاوہ تمام موجودات کے وجود کی نفی ہوگی تو اس میں وجود باری تعالیٰ اور وجود رسل علیہم السلام کی نفی ہو جاتی ہے جو کذب بھی ہے اور کفر بھی۔ مصنف نے اول میں اظہر اللوازم اور اقویٰ کو پیش نظر رکھا اس لئے اول میں کفر کا نام لیا اگرچہ کذب بھی اس کے اندر لازم آتا ہے۔ ثانی میں کذب اظہر ہے اگرچہ کفر بھی ساتھ لازم آتا ہے لیکن جلی بات کو پیش نظر رکھتے ہوئے کذب کے ذکر پر اکتفا کیا۔ ان امثلہ سے معلوم ہوا کہ تخصیص اسمی سے مفہوم مخالفت ثابت نہیں ہوتا۔ ولجام العلماء علی جواز التعلیل یعنی تخصیص اسمی سے مفہوم مخالفت ثابت کرنا اس اجماع کے منافی ہے کہ ان تخصیصات میں تعلیل النص صحیح ہے پھر منصوص کے ساتھ اس علت میں جو مشارک ہو حکم منصوص اس مشارک میں بطور قیاس کے صحیح ہے۔ کیونکہ قیاس اسی کا نام ہے کہ فرع میں حکم اصل کو بوجہ علت مشارک کے ثابت کیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ جو حکم اصل میں ہے وہ اس کے ماعدا میں حکم



مخالف پردال نہیں ہے کیونکہ اگر مفہوم مخالفہ معتبر ہو تو پھر نص بطور مفہوم مخالف کے نفی کر دے گی پھر قیاس کے ساتھ ماعدا منصوص میں اثبات حکم صحیح نہ ہو کیونکہ اُس قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جو مخالف نص ہو۔ واما فہموا ذلک المار من المار سے جو استدلال کیا گیا تھا یہ اس کا جواب ہے۔ خلاصہ یہ کہ انصار نے جو عدم وجوب الغسل سمجھا تھا وہ بطور مفہوم مخالف کے نہیں تھا بلکہ اس وجہ سے تھا کہ پہلے لفظ المار میں جس سے غسل مراد ہے اس میں لام استغراق ہے جس کا معنی یہ ہے ہر فرد غسل جنابت کا منی سے واجب ہوتا ہے تو اس سے اعموں نے یہ خیال کیا کہ جب منی ظاہر نہ ہو تو غسل نہیں ہوگا تو غیر ان الماء سے ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ کہ جب لام استغراق کا ہوا تو پھر معنی یہی ہوگا کہ جمیع افراد غسل یعنی غسل جنابت کے اس صورت میں ہوں گے جب وجود منی ہو تو پھر جب التقاء ختائین ہو لیکن وجود منی نہ ہو تو پھر غسل واجب نہیں ہونا چاہئے فاجاب تو اس کا جواب دیا کہ غیر ان الماء خلاصہ یہ کہ غسل بدون المار یعنی منی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا لیکن وجود منی کبھی عیاں ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالت اور التقاء ختائین دلیل انزال ہے اور انزال ایک امر ظنی ہے لہذا حکم دلیل انزال کے ساتھ ثابت ہو جائیگا اور دلیل انزال التقاء ختائین ہے جہاں یہ دلیل موجود ہوگی غسل واجب ہو جائیگا۔ کما تدور الرخصة جیسے رخصت قصر صلوٰۃ اور ترک صوم کی مشقت کی بنا پر تھی تو دلیل مشقت سفر کو قرار دیا گیا ہے جہاں سفر ہوگا یہ رخصت ثابت ہو جائیگی خواہ مشقت حاص ہو یا نہ ہو۔

ومنه اى من مفہوم المخالفت یہ خبر مقدم ہے ہذہ المسئلة یہ مبتدا مؤخر ہے دھی اور وہ مسئلہ یہ ہے ان تخصیص الشیء یعنی ایک شئی کی کسی حکم میں تخصیص بالوصف کرنا بدل علی نفی الحکم عما عداہ عند الشافعی یہ تخصیص اس پردال ہے کہ عند الشوافع یہ حکم ماعدا وصف سے منتفی ہوگا یعنی جہاں یہ وصف نہیں ہوگی وہاں حکم مذکور ثابت نہیں ہوگا ادنقول یہ عبارة مذکور کی ترکیبی حالت دوسری طریق پر واضح کر رہے ہیں ایک تو وہی جو تحریر ہو چکی ہے دوسری یہ ہے کہ منہ خبر مقدم ہے اور اس کا مبتدا ہذہ المسئلة نہ نکالا جائے بلکہ اس کا مبتدا تخصیص الشیء کا لفظ ہو اور منہ اس کی خبر مقدم ہو۔ دقوله یدل یہ خبر ہو مبتدا مخدوف کی اسی ہو یعنی وہ لفظ صوبہ ہے جو راجع ہے تخصیص الشیء کی طرف دقوله عما عداہ یعنی عما عدا ذلک الوصف والمراد یعنی خلاصہ یہ کہ حکم اسی شئی سے بدون ذلک الوصف منتفی ہو جائیگا یعنی جہاں یہ وصف نہیں ہوگی وہاں حکم مذکور ثابت نہیں ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول من فتنیا تکمل المؤمنات ہے خص المحل یعنی نکاح کا حلال ہونا ان فقیات کے ساتھ مختص کیا گیا ہے جو مؤمنات ہوں فیلزم عندهم تو شوافع کے نزدیک ان فقیات سے نکاح صحیح نہیں ہوگا جو مؤمنات

نہیں ہیں اور فقیہات سے مراد اعمار یعنی لونڈیاں ہیں۔

للعرف یہ مقام وصف پر مفہوم مخالف کے معتبر ہونے کے یہ دلائل ہیں جو حضرات شوافع پیش کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ تخصیص بالوصف سے عرف عام یہی سمجھتا ہے کہ انتفاء وصف سے انتفاء حکم ہو جاتا ہے۔ فان فی قوله الانسان الطویل لا یطیر یہ عرف مذکور کو ثابت کرنے کی دلیل ہے اس لئے کہا یتبادر المفہم منه الی ما ذکرنا یعنی جو مفہوم مخالفہ ہم نے ذکر کیا ہے اس سے وہی متبادر الی الفہم ہے یعنی انسان طویل نہیں اڑتا اور غیر طویل اڑتا ہے اور اسی کے متبادر ہوئے کے لئے کہا ولہذا استقمی العقلا یعنی عقلاء جو اس قول کو قبیح سمجھتے ہیں اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس کے اندر عدم طیران کی نسبت اس انسان کی طرف کی ہے جس کے ساتھ وصف طویل کا ذکر کیا ہے اگر یوں کہہ کہ انسان خواہ طویل ہو یا غیر طویل وہ نہیں اڑتا تو عقلاء اس کو قبیح نہیں سمجھتے تو معلوم ہوا کہ استقبح صرف اسی وجہ سے ہے کہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ انسان غیر طویل اڑتا ہے یہی مفہوم مخالف ہے جو متبادر الی اہل العرف ہے۔ ولتکثیر الفائدہ یہ دوسری وجہ ہے مفہوم مخالفہ کے اعتبار کرنے کی حاصل یہ کہ مفہوم مخالفہ کے اعتبار کرنے میں تکثیر فائدہ ہے یعنی وصف مذکور پر حکم ثابت کرنا اور اس کے انتفاء پر انتفاء حکم کرنا اس میں فائدہ کثیر ہے بنسبت اس کے کہ صرف وصف مذکور پر حکم ثابت کیا جائے اور بس اسی پر اکتفا کیا جائے اور تکثیر فائدہ موجب ہے کہ اسے ترجیح حاصل ہونی چاہئے۔ ولانہ لو لم تکن فیہ تلافی الفائدۃ الخ یہ تیسری وجہ ہے اس کی کہ تخصیص بالوصف نفی حکم از ماعداء پر دلالت کرتی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر تخصیص بالوصف نفی حکم از ماعداء الوصف پر دال نہ ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ماعداء الوصف میں بھی حکم ثابت ہوگا تو پھر وصف کے ذکر نے میں کوئی فائدہ نہ ہوا تو اس صورت میں ذکر و وصف ترجیح بلامرجح ہوگا کیونکہ جو مرجحات ماقبل میں مذکور ہوتے ہیں خروج مخرج العادۃ وغیرہ وہ تو ہیں نہیں پھر اس وصف کے ذکر کے لئے کوئی فائدہ مرجح موجود نہ ہوا یہ بلغاء کی کلام میں بھی نہیں ہو سکتا باری تعالیٰ کی کلام میں کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک وصف بلا فائدہ ذکر کی جائے۔ ولان مثل هذا الکلام یدل علی اس جیسی کلام سے مراد یہ ہے کہ جہاں ایک موصوف بالصفۃ پر حکم کیا جائے تو وہ دال ہوتی ہے کہ یہی وصف علتہ برائے حکم ہے جیسے فی الابل السائمتہ زکوۃ یہ تقاضا کرتا ہے کہ وصف سائمتہ علتہ ہے برائے وجوب زکوۃ فینعدم الحکم عند عدم الوصف کیونکہ انتفاء علتہ کے ساتھ معلول منتفی ہو جاتا ہے۔

وعندنا لا یدل یعنی ہمارے نزدیک تخصیص بالوصف نفی حکم عما عدا الوصف پر دال نہیں ہے۔

کیونکہ موجبات تخصیص صرف ان وجوہات مذکورہ میں منحصر نہیں بلکہ وجوہات تخصیص اور بھی ہو سکتے ہیں اعلیٰ ان القائلین بمفهوم المخالفة یعنی جو حضرات مفہوم مخالفت کے قائل ہیں اس کے شرائط میں یہی ذکر کیا ہے کہ تخصیص نفی حکم عما عدا التخصیص پر اس وقت دال ہے جب اس کا خروج مخرج عادة پر نہ ہو اور وہ تخصیص کسی سوال کی بنیاد پر نہ ہو۔ اور کسی حادثہ میں واقع نہ ہو۔ علم متکلم یعنی متکلم جانتا ہے کہ سامع اس حکم مخصوص سے جاہل ہے۔ تخصیص اس بنیاد پر نہ ہو تو پھر تخصیص موجب ہوگی نفی حکم عما عداہ پر فجعلوا تو انھوں نے تخصیص حکم کے موجبات کو ان وجوہات اربعہ مذکور میں بند کر دیا۔ نفی الحکم عما عداہ اگر یہ اربعہ مذکورہ نہ ہوں تو پھر تخصیص کی وجہ صرف یہی ہوگی کہ حکم ماعدا تخصیص سے منتفی ہے۔ فاقول ان موجبات التخصیص لا تنحصر فی تلك المذكورات یعنی موجبات تخصیص ان امور مذکورہ میں منحصر نہیں ہیں یعنی امور اربعہ مذکورہ اور ان کے نہ ہونی کی صورت میں پھر نفی حکم عما عدا التخصیص میں منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں لہذا صرف امور اربعہ کے انتفاء کے ساتھ رجوع الی نفی الحکم متعین نہیں ہے بلکہ اور وجوہات بھی ہو سکتے ہیں نحو الجسم الطویل العریض العقیق متعین فان شیئاً من هذه الاشياء یعنی وہ اشیاء اربعہ جو قائلین بمفہوم المخالفة کے نزدیک موجبات تخصیص تھیں ان میں سے یہاں کوئی ایک بھی نہیں ہے تو ان کے نزدیک یہاں مفہوم مخالفت لینا چاہئے حالانکہ ایسے نہیں ہو سکتا۔ لانه لو كان لنفی الحکم عما عداہ اگر یہ تخصیص بالوصف نفی حکم عما عدا الوصف کے لئے ہو تو یلزم منہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس جسم کے اندر طویل عریض عقیق کی وصف نہ ہو تو وہ متعین نہ ہو و هذا محال کیونکہ کوئی جسم بغیر اس صفت کے موجود ہی نہیں ہو سکتا۔ انما وصفہ اور یہ وصف اس لئے لائی گئی ہے تاکہ جسم کی تعریف ہو جائے اور اس کی حقیقت و ماہیت منکشف ہو جائے اور یہ اس طرف بھی اشارہ ہے کہ علت تجر یہی وصف ہے و کالدح والذم یعنی کبھی صفت صرف بقصد مدح یا بقصد ذم لائی جاتی ہے اور ایسے مقامات میں نفی الحکم عما عدا الوصف مراد نہیں ہوتی باوجود اس کے کہ وہ امور اربعہ یہاں موجود نہیں ہیں۔ و قوله کالدح والذم اس کا عطف نحو الجسم پر ہے یعنی موجبات تخصیص ان امور اربعہ مذکورہ میں منحصر نہیں جیسے جسم اور مدح و ذم ان صورتوں میں موجبات تخصیص ان امور اربعہ کے علاوہ کوئی اور اشیاء ہیں لہذا ان امور اربعہ کے انتفاء کے ساتھ مفہوم مخالفت کا لینا متعین نہیں ہو سکتا جیسے جسم وغیرہ میں نہیں ہو سکا ادلتنا کہ نحو المس الدابر لا يعود یہ صفت صرف بغرض تاکید ہے اور اس کے علاوہ اور بھی وجوہ ہو سکتے ہیں۔ و نحو ما من دابة فی الارض بہر حال تخصیص

بالوصف میں یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ جمیع موجبات تخصیص منتفی ہیں اب صرف نفی حکم ماعداہ متعین ہو چکا ہے یہ جزم و یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے و مامن دابۃ فی الارض میں دابۃ کی صفت فی الارض ذکر کی ہے اب اس سے یہ مراد تو نہیں ہے کہ جب دابۃ میں یہ وصف نہ ہو تو حکم الا علی اللہ رزقہا والا منتفی ہو جائیگا کیونکہ دابۃ ہوتا ہی صرف زمین میں ہے مع انہ لم یوجد باوجود اس بات کے کہ موجبات تخصیص جو مذکور ہوئے ہیں ان میں سے کوئی بھی موجود نہیں ہے تو پھر آپ کے نزدیک یہاں مفہوم مخالفۃ معتبر ہونا چاہیے حالانکہ ایسے نہیں۔ وقد ذکر فی المفتاح مفتاح سکا کی میں مذکور ہے کہ یہاں فی الارض کی وصف اس لئے ذکر کی گئی تاکہ معلوم ہو کہ دابۃ مخصوصہ مراد نہیں بلکہ علی التعمیم کل ما یدب فی الارض مراد ہے یعنی جنس دابۃ علی العموم مراد ہے فعلم ان موجبات التخصیص الخ اس سے معلوم ہوا کہ موجبات تخصیص اور اس کے فوائد اشیاء کثیرہ ہیں جو کسی خاص تعداد میں محصور نہیں ہیں۔ فلذیحصل الجزم تو جزم و یقین حاصل نہیں ہو سکتا کہ تمام موجبات تخصیص منتفی ہیں صرف نفی حکم عما عدا الوصف باقی رہ گیا ہے لہذا یہی مراد لینا چاہیئے بلکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی فائدہ تخصیص ہو اگرچہ ہم معلوم بھی نہ کر سکیں وما ذکر وامن استقبح العقلاء الخ ان کا جو استدلال الانسان الطویل لا یطیر سے تھا یہ اس کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ عقلاً اس مثال میں اس وصف طویل کا کوئی فائدہ نہیں پاسکے لہذا مفہوم مخالف مراد لیکر اس کا استقبح کیا اس قسم کی یہ صرف ایک مثال ہے۔ لیکن المثال الواحد لیکن ایک مثال قاعدہ کلیہ کا فائدہ نہیں دے سکتی لہذا اس کی بنا پر حکم کل کا استقبادہ نہیں ہو سکتا۔ علی انہ اس کے علاوہ یہ بات بھی تو محقق ہے کہ کتاب اللہ تعالیٰ میں اور کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ایک ایک کلمہ کے ہزاروں فوائد ہو سکتے ہیں جن کے ادراک سے افہام عقلاً عاجز ہیں وصف اعلیٰ ز اور جوامع الکلام جو ہوتی اور اصول فقہ تو کتاب اللہ تعالیٰ اور سنت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں ان کے فوائد کو صرف امور اربعہ مذکور میں کیسے محصور کیا جاسکتا ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ اگر مفہوم مخالفۃ معتبر ہو تو پھر ذکر وصف ترجیح بلا مرجح ہے۔ فی حیز المنع یعنی ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ مرجح صرف ان امور میں منحصر نہیں ہیں جو مذکور ہوئے ہیں ہو سکتا ہے کہ کوئی وجہ ترجیح موجود ہو لیکن ہمارا علم وہاں نہیں پہنچ سکا لذلک اقصى درجاتہ یہ اس کا جواب ہے جو انھوں نے کہا کہ اس جیسی کلام دال ہوتی ہے کہ یہ وصف علتہ حکم ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا اعلیٰ درجہ وصف کا یہ ہے کہ وہ علتہ للحکم ہو اور یہی علتہ بھی تمہارے مقصود مذکور پر دال نہیں ہے لان الحکم یشیت لعلل شتی

کیونکہ ایک حکم کے لئے علل شتی ہو سکتی ہیں ایک علت نہ سہی دوسری علت سے ثابت ہو سکتا ہے  
 ونحن نقول ایضا بعدم المحکم ہم بھی بوقت عدم وصف کے عدم حکم کے قائل ہیں لکن بناء لیکن عدم  
 حکم کی بناء ہمارے نزدیک اس پر ہے کہ اس حکم کے وجود کی علت نہیں ہے فیکون عدم المحکم عدم  
 اصلیا تو یہ عدم حکم وہی عدم اصلی ہوگا اور یہ کوئی حکم شرعی نہیں ہے بلکہ یہ عدم اصلی ہے جو عدم علت  
 الوجود کی بناء پر ہوتا ہے۔ اسی لاء بناء علی ان عدم الوصف یہ عدم حکم اس پر مبنی نہیں ہے کہ بوقت عدم  
 وصف کے یہی عدم وصف علت ہے عدم حکم کی بلکہ اس پر مبنی ہے کہ اس حکم کے موجود ہونے کی علت  
 نہیں ہے۔ جب علت وجود نہ ہو تو وہ شتی عدم اصلی کے تحت رہتی ہے اور یہ حکم شرعی نہیں ہو کرتا  
 تو اس کا تعدیہ بالقیاس نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ قیاس حکم شرعی میں جاری ہوتا ہے۔

ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان المحکم المذكور حکم مذکور یعنی وہ حکم جو ایک وصف کے ساتھ  
 وابستہ کیا گیا ہے اگر یہ حکم عدمی ہو تو ماعداء وصف میں حکم ثبوتی اس کے ساتھ ہمارے نزدیک  
 ثابت نہیں ہوگا اور شواہع ماعداء وصف میں حکم ثبوتی جاری کر دیں گے۔ بقولہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم لیس فی العلوفۃ زکوۃ یعنی ان جانوروں میں جنہیں گھر میں ہی گھاس کھلایا جاتا ہے اور باہر چرایا  
 نہیں جاتا ان میں زکوۃ نہیں ہے فانہ لا یلزم منه اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب علوفہ نہ ہوں تو  
 ان میں زکوۃ واجب ہوگی عندنا یعنی یہ لازم ہمارے نزدیک نہیں ہے۔ لان المحکم الثبوتی کیونکہ حکم  
 ثبوتی عدم اصلی کی بناء پر ثابت نہیں ہوتا۔ دعوئہ اسی عند الشافعی ینبت فیما عدا الوصف یعنی ماعداء  
 وصف میں امام شافعی کے نزدیک ایسے مقام پر انتفاء وصف کے ساتھ حکم ثبوتی ثابت ہو جائے گا۔  
 وایضا من ثمرات الخلاف اور ثمرات اختلاف میں سے یہ بھی ہے کہ جہاں ایک مقام پر حکم کو وصف  
 کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے تو اس وصف کا تعدیہ قیاس کے ساتھ دوسرے مقام کی طرف کر لیا جائیگا۔

جہاں یہ وصف مذکور نہیں ہے تو عدم وصف پر عدم حکم کا تعدیہ بھی ہوگا۔ کافی قولہ تعالیٰ فحرم یذبحہ  
 بظہور مفہوم مخالفۃ کے یہ آیت مقتضی ہے کہ کفارہ قتل میں رقبہ کافرو کی تحریر جائز نہیں ہے تو اس عدم جواز  
 کو کفارہ یحییٰ کی طرف امام شافعی کے نزدیک متعدی کر دیا جائیگا ہمارے نزدیک نہیں۔ وقد مر  
 فی فصل المطلق والمقید۔ ونظیرہ فی قولہ تعالیٰ من فیتا تکم المومنات لونڈیوں کے ساتھ مومنات کی  
 وصف ذکر کی گئی ہے امام شافعی کے نزدیک جہاں یہ وصف ہوگی تو نکاح صحیح ہوگا۔ والا فلا تو  
 ائمہ کتابیہ کے ساتھ ان کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوگا کیونکہ وصف ایمان منتفی ہے اور ہمارے  
 نزدیک جائز ہوگا مع انه حالانکہ یہ وصف خروج مخرج العادة کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ اہل اسلام کی

عاده یہی ہے کہ مومن مرد مومنہ عورت سے نکاح کرتا ہے اور جہاں وصف خارج مخرج العادة تھی شوافع وہاں مفہوم مخالف کو معتبر نہیں سمجھتے تھے تو یہاں اپنے مسلک کا خلاف کر رہے ہیں۔ ثم اور مسئلتین یہ دو مسئلے پیش کئے گئے ہیں جن سے توہم ہوتا تھا کہ احناف بھی قائل ہیں کہ تخصیص بالوصف نفی حکم عما عدا الوصف پر دال ہے۔ مصنف نے دفع توہم کی خاطر انھیں پیش کیا۔ فقال ولا يلزم علينا یعنی ایک شخص کی لونڈی تین بچے مختلف بطون میں جنمتی ہے مختلف بطون سے مراد یہ ہے کہ بن الولید چھ ماہ یا اس سے زیادہ کا قاصد ہو۔ فقال المولى الكبريتى تو مولی دعوی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ولد اکبر مجھ سے ہے فانہ نفی الاخیرین تو اس دعوی کے ساتھ اس نے اخیرین کے نسب کی نفی کر دی ہے اور بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے دعوی میں ولد کے ساتھ اکبر کی وصف لگائی ہے اور جن میں اکبر کی وصف نہیں ہے ان سے نفی نسب اس لئے ہو رہی ہے کہ ان میں وصف اکبر موجود نہیں ہے تو یہ نفی وصف پر نفی حکم ہو رہا ہے تو معلوم ہوا کہ تخصیص بالوصف نفی حکم عما عدا الوصف پر دال ہوتی ہے یہی مفہوم مخالف ہے جو احناف نے یہاں معتبر سمجھا ہے اس کا جواب دیا۔ لا يلزم علينا یعنی یہ اشکال ہمارے اوپر لازم نہیں آتا لان هذا ليس لتخصيصه یہ لا يلزم علينا کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ نفی اخیرین اس لئے نہیں ہے کہ تخصیص نفی حکم ماعداہ پر دال ہے بل لان بلکہ اس لئے ہے کہ سکوت مقام حاجۃ میں بیان ہو جاتا ہے یعنی اگر ولد اس سے ہوتا تو اس کے لئے بیان یعنی دعوة نسب ضروری ہوتا ہے جب اس نے اس دعوة سے سکوت اختیار کر لیا ہے تو یہ سکوت بیان ہو گا کہ امر کا کہ یہ ولدین میرے نہیں ہیں۔ وايضا یہ دوسری وجہ ہے خلاصہ یہ کہ اخیرین کا نسب اس لئے منتفی ہوا ہے کہ ثبوت نسب کے لئے دعوة ضروری شرط ہے جب اس نے ان کے متعلق دعوی نہیں کیا تو اس بنا پر نسب منتفی ہو رہا ہے۔ لادانہ انتفاء نسب کی یہ وجہ نہیں ہے کہ بطور مفہوم مخالف کے وہ نفی کر رہا ہے۔

وانما قال في بطون مختلفة یعنی بطون مختلفہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر ان بچوں کی پیدائش ایک بطن میں ہے تو پھر ایک ولد کے دعوة نسب کرنے سے یہ جمیع کے متعلق دعوة ہو جاتا ہے پھر جمیع ولدان کا نسب ثابت ہو جائیگا اور بطن واحد سے مراد یہ ہے بن الولید فصل ستہ اشعر سے کم ہو۔ لا يقال لاحاجة الى البيان خلاصہ اس سوال کا یہ ہے کہ اخیرین میں بیان اور دعوی نسب کی حاجۃ ضروری نہیں ہے کیونکہ وہ لونڈی و لداول جو اکبر ہے اس کے ساتھ ام ولد ہو چکی ہے۔ فيثبت نسب الاخیرین کیونکہ لونڈی جب ایک بار ام ولد ہو جائے تو اس کے بعد جو بچے پیدا ہوں ان کا نسب

مولیٰ سے بغیر دعوت کے ثابت ہو جاتا ہے لہذا آخرین میں دعوت کی ضرورت نہیں۔ بلا دعوت نسب ثابت ہو جائیگا لہذا یہ جواب ہے سوال کا خلاصہ یہ کہ آپ کا یہ سوال نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اس وقت ہو سکتا تھا جب ولد اکبر کے متعلق دعویٰ نسب ولادتِ آخرین سے قبل ہوتا۔ اماہلنا فلا اس ہمارے مسئلہ میں ایسے نہیں ہے۔ فان دعوت اکبر کیونکہ اکبر کے متعلق دعویٰ نسب ہمارے اس مسئلہ میں ولادتِ آخرین سے متاخر ہے فلا یكون الاخیران پس دو آخری بچے ام ولد کے بچے نہیں ہیں بل ہما ولد الامہ بلکہ یہ دونوں لونڈی کے بیٹے ہیں فیحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوت ان کا ثبوت نسب محتاج الی الدعوت ہے اس کے بغیر نسب ثابت نہیں ہو سکتا لفظ دعوت بکسر الدال ہے یہ اس دعویٰ کے ساتھ مختص ہے جو نسب کے متعلق ہو ولایت ہمارے اوپر دو مسئلوں کے ساتھ اشکال تھا ایک دعوت کا یعنی دعوائے نسب کا وہ تو واضح ہو چکا ہے دوسرا شہادۃ کے متعلق تھا اس ثانی مسئلہ کو پیش کیا ولایلز من سے اذا قال الشهود خلاصہ اس اشکال کا یہ ہے کہ جب شہود اپنی شہادت میں کہتے ہیں لا نعلم له وارثا فی ارض کذا لفظ فی ارض کذا یہ وارثا کی صفت ہے یعنی شاہد کہتے ہیں کہ ہم میت کیسے کوئی ایسا وارث نہیں جانتے جو فلاں ارض اور علاقہ میں ہو لا تقبل الشہادۃ عندها صاحبین کے نزدیک یہ شہادۃ قبول نہیں ہوگی لہذا یہ شہادۃ کی عدم قبولیت اس پر مبنی ہے کہ ان تخصیص یعنی جو فی ارض کذا کی تخصیص واقع ہوئی ہے دال علی ما قلنا یہ اسی مفہوم مخالفۃ پر دال ہے جو ہم کہتے ہیں یعنی نفی الحکم عما عدا التخصیص کیونکہ اس کلام سے یہ مفہوم ہوتا کہ شہود اس میت کا وارث بانٹتے ہیں جو اس ارض کے علاوہ دوسری ارض یعنی دوسرے علاقہ میں موجود ہے اس بنا پر ان کی شہادۃ مقبول نہیں ہوئی اور یہی ہی مفہوم مخالفۃ ہے۔ لان الشاہد یہ لا یلزم کی دلیل ہے یعنی ہمارے اوپر یہ اشکال لازم نہیں آتا کیونکہ لما ذکر ما لا حاجة الیه جاء شبهۃ چونکہ شاہد نے جو فی ارض کذا کا لفظ ذکر کیا ہے یہ زائد از ضرورت اور بلا حاجۃ اور بے فائدہ ہے البتہ اس کی بنیاد پر صرف شبہ مفہوم مخالف کا ہو سکتا ہے ونحن لانفی الشبهة ہم تخصیص بالوصف میں نفی الحکم عما عدا کے شبہ کی نفی نہیں کرتے تو جب عما عدا الوصف سے نفی حکم کا شبہ پیدا ہوا تو اس کے ساتھ شہادۃ رد ہو سکتی ہے اور شہادۃ کی عدم قبولیت کے لئے یہ شبہ کافی ہے۔ ولا حاجة الى الدلالة اس کی ضرورت نہیں ہے کہ نفی وصف کو نفی حکم پر دال ہونا تسلیم کیا جائے کما هو مذہبکم وقال ابو حنیفۃ امام ابو حنیفہؒ اس مسئلہ میں قبول شہادہ کے قائل ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ارض مذکورہ کے غیر سے انھوں نے جو سکوت اختیار کیا ہے یہ سکوت فی موضع الحاجة نہیں کیونکہ دوسرے علاقہ کی معرفۃ حال

نہ ان کے ذمہ ہے اور نہ اس کے بیان کی ضرورت ہے کیونکہ ذکر مکان ان پر واجب نہیں ہے لہذا سکوت فی غیر موضع الحاجۃ بیان نہیں بنے گا کہ دوسری ارض میں کوئی وارث ہے۔ بمحتمل الاحتراز عن المجازفۃ اور یہ احتمال بھی ہے کہ مکان مذکور یعنی ارض کذا کا ذکر کرنا احتراز عن المجازفۃ ہو۔ مجازفۃ کا معنی ہوتا ہے بلا تحقیق اندازہ اور اٹکل بچو بات اور گراف در سخن مقصد یہ ہے کہ فائدہ دینا کہنا یعنی اس ارض مذکورہ کے احوال سے وہ متفحص اور جستجو کرتے رہے ہیں ہمیں تو اس کا کوئی وارث معلوم نہیں ہوا اور اس نفی علم سے ان کی مراد سرے سے نفی وجود ہے کیونکہ اگر موجود ہوتا تو ہمیں ضرور اس کا علم ہوتا ہم نے بہت جستجو کی ہے ہمیں تو نہیں ملا اس ارضی کے علاوہ۔ باقی ارضی کی ہمیں معرفت نہیں ہے اس لئے انھوں نے اس ارضی کی تخصیص کی اور باقی ارضی کا نام نہیں لیا یہ احتراز عن المجازفۃ ہے یعنی یہ بات محقق ہے کہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے جو شبہ تھا مفہوم مخالف کا وہ ضعیف شبہ تھا اور احتراز عن المجازفۃ ایک قوی احتمال ہے لہذا اس کے مقابل میں اس شبہ ضعیف کا کوئی اعتبار نہیں لہذا شہادۃ مردود نہیں ہوگی بلکہ مقبول ہوگی۔

ومنہ التعلیق بالشرط اسی مفہوم مخالفۃ میں سے تعلیق بالشرط ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم شرط کیساتھ حکم منعدم ہو جائیگا۔ عملاً بشرطیتہ یعنی اس کے شرط ہونے پر عمل کیا جائیگا۔ کیونکہ شرط اسے کہتے ہیں جس کے انتفاء کے ساتھ حکم منتفی ہو جائے۔ عندنا العدم لایثبت بہ ہمارے نزدیک اس تعلیق بالشرط کے سبب حکم منعدم نہیں ہوتا۔ بل بقی الحکم بلکہ حکم عدم اصلی کے تحت آجائیگا یعنی جب علت وجود نہ ہو تو وہ شئی عدم اصلی کے تحت رہیگی یہی کہا جائیگا چونکہ اس کے موجود ہونے کی علت نہیں ہے اس لئے یہ معدوم ہے تو یہ عدم اصلی ہے عدم شرعی نہیں ہے۔ جیسے ہم تخصیص بالوصف کے مسئلہ میں ذکر کر آئے ہیں اور شمراۃ اختلاف جو وہاں تھے وہی یہاں بھی ہوں گے۔ لان الشرط یہ استدلال مذکور سے جواب دیا جاتا ہے خلاصہ یہ کہ شرط کا اطلاق مختلف معانی پر آتا ہے ایک یہ کہ شرط ایسے امر کو کہا جاتا ہے جو خارج عن الشئی ہو اور یہی شئی اس پر موقوف ہو لیکن اس پر وہ شئی مرتب نہ ہو یعنی وہ شرط اس شئی کے وجود کا سبب نہ ہو جیسے وجود مسبب مترتب علی وجود السبب ہوتا ہے نہ ہو۔ کالوصف للصلوۃ جیسے وضو شرط صلوۃ ہے کہ صحت صلوۃ اس پر موقوف ہے لیکن یہ وجود صلوۃ کے لئے سبب نہیں ہے اور نہ وجود صلوۃ وجود وضو پر مرتب ہے۔ وقد یقال للعقل بہ اور شرط کبھی ایسے امر کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ حکم کو معلق کر دیا جاتا ہے اور یہ سبب للحکم ہوتی ہے اور حکم اس شرط کے وجود پر مترتب تو ہوتا ہے لیکن اس پر موقوف اور موقوف



نہیں ہوتا فالشرط بالمعنی الاول اسی الامر الخارج الذی يتوقف عليه الشيء يوجب ما ذكرتم یعنی مشروط منتفی ہو جائیگا اس کے انتقام سے جیسے وضو جو شرط تھا صحتہ صلوٰۃ کے لئے تو انتقام وضو کے ساتھ صحتہ صلوٰۃ منتفی ہو جائیگا لیکن انتقام مشروط بشرط بہذا المعنی کے انتقام کے ساتھ حکم شرعی نہیں ہے بلکہ عدم صحتہ الصلوٰۃ عند عدم الوضو عدم اصلی ہے یعنی صحتہ الصلوٰۃ کے ضروریات پورے نہیں ہیں اس لئے صحتہ صلوٰۃ وجود میں نہیں آتی لیکن اس کے باوجود عدم وضو دال ہے علی عدم صحتہ الصلوٰۃ۔ لابلعنی الثانی یعنی شرط بالمعنی الثانی جس پر مشروط مترتب تو تھا لیکن متوقف نہیں تھا ایسی شرط کا انتقام مشروط کے انتقام پر دلالت نہیں کرتا۔ فان المشروط یکن ان یوجد الخ کیونکہ ممکن ہے کہ مشروط بدون الشرط موجود ہو چکا ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق میں انتقام دخول کے باوجود طلاق کسی اور سبب سے موجود ہو سکتی ہے مثلاً وہ عورت دخول دار تو نہیں کرتی لیکن غاوند اسے تنجیزاً انت طالق کہہ دیتا ہے تو طلاق واقع ہو جائیگی حالانکہ دخول دار نہیں ہوا یعنی معلوم ہوا کہ انتقام شرط انتقام مشروط کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ نقولہ تعالیٰ من لم یستطع منکم طولاً الا یہ انما شافعیؒ کے نزدیک جب طول حرہ ہو یعنی حرہ کے ساتھ نکاح کرنے کی استطاعت اور طاق موجود ہو تو لونڈی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ ویجوز عندنا اور ہمارے نزدیک بوقت طول حرہ کے بھی لونڈی کے ساتھ نکاح جائز ہے قال اللہ تعالیٰ ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات الخ اس آیت میں لونڈی کے ساتھ جواز نکاح کو معلق کر دیا گیا ہے اس شرط کے ساتھ کہ نکاح حرہ پر قدرۃ نہ ہو اگر نکاح بالحرہ پر قدرت ثابت ہو تو پھر امام شافعیؒ کے نزدیک امہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ مفہوم مخالفۃ کے قائل ہیں فیصیو مفہوم هذه الایۃ تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس آیت کا مفہوم محصن ہو جائیگا احل لکم ما وراہ ذالکم کے عموم کے لئے کیونکہ یہ آیت بالعموم مقتضی ہے کہ محرمات کے علاوہ باقی ہر عورت کے ساتھ نکاح صحیح ہے خواہ حرہ ہو یا امہ تو ہر صورت میں جائز ہے تو یہ آیت من لم یستطع اس کے عموم کی تخصیص کرنے کے لئے کہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنا صرف حالہ مخصوصہ میں صحیح ہے اس کے بغیر صحیح نہیں ہے۔ عندنا لما لہ یدل چونکہ ہمارے نزدیک من لم یستطع لونڈی کے ساتھ نکاح کے عدم جواز پر دال نہیں اس لئے نہ یہ محصن ہو سکتی نہ ناسخ ہو سکتی ہے برائے احل لکم ما وراہ ذالکم وهذا ابتداء اسی هذا الخلاف مبنی اصل خلاف کی بنا اس مسئلہ پر ہے کہ حکم صرف جزا میں ہے اور شرط اس کے لئے قید ہے جیسے ظن اور حال قید ہوتا ہے تو اس لحاظ سے جزاکلام تام ہوگی اور حامل حکم اور شرط صرف ایک قید ہو جائیگی یا یہ کہ حکم نہ جزا میں ہے اور نہ شرط

میں بلکہ حکم بین الشرط والجزا ہے اور مجموع شرط اور جزا مل کر کلام واحد ہے صرف ربط الشرط بالشرط پر دال ہے یعنی ثبوت جزا علی تقدیر ثبوت الشرط ہے اور انتفاء جزا عند انتفاء الشرط پر دال نہیں ہے امام شافعیؒ قول اول کے قائل ہیں اور امام ابو حنیفہ ثانی کے قائل ہیں اسی کو مصنفؒ واضح کر رہے ہیں۔ ان الشافعی اعتبار المشروط یعنی امام شافعیؒ صرف مشروط کا اعتبار کرتے ہیں۔ دون الشرط یعنی شرط کا اعتبار نہیں کرتے مقصد یہ ہے کہ امام شافعیؒ صرف مشروط کو کلام تام اور حامل حکم قرار دیتے ہیں اور تمامیت کلام میں شرط کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ صرف اس کو بمنزلہ ظرف کے ایک قید سمجھتے ہیں۔ فانہ یوجب المحکم تو اس خیال کے تحت مشروط یعنی جزا تمام تقادیر پر موجب حکم ہو جائیگی۔ فالتعلیق قیدہ پس تعلیق بالشرط امام شافعیؒ کے نزدیک اس حکم کو ایک تقدیر معین کے ساتھ مقید کر دے گی۔ واعدہ ای المحکم تقدیر معین کے علاوہ باقی تقادیر میں حکم کو منعوم کر دے گی فیکون له تو تعلیق کو اما شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم میں تاثیر ہوگی مثلاً لونڈی کے ساتھ جواز نکاح کا تقدیر معین یعنی بصورت عدم استطاعت حرہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے جب استطاعت ہوگی تو شرط لم یستطع منعوم ہو گئی ہے لہذا جواز النکاح بالحرہ بھی منعوم ہو جائیگا۔ ونحن نعتبر معه ای نعتبر المشروط مع الشرط ہم تو مشروط کا اعتبار مع الشرط کرتے ہیں یعنی ہمارے نزدیک مشروط اور شرط مل کر مجموعی طور پر کلام واحد ہے اور حامل المحکم ہے تو گویا شرط ایک جزا اور مشروط دوسری جزا من الکلام ہے ان دونوں اجزاء کے ملنے سے کلام واحد مکمل ہوگی اوجب المحکم علی تقدیر واحد تو یہ کلام مکمل حکم کو صرف ایک تقدیر پر واجب کر رہی ہے اور یہ تقدیر وقوع شرط کی ہے دھوساکت عن غیہ اس تقدیر واحد کے علاوہ باقی تقادیر سے یہ کلام ساکت ہے فالمشروط بدون الشرط مشروط تنہا بغیر شرط کے کلام کی صرف ایک جزا ہے کلام تام نہیں ہے مثل انت فی انت طالق جیسے انت طالق میں صرف لفظ انت ایک جزا کلام ہے ای المشروط دھو قولہ انت طالق الخ یعنی ہمارے قول "انت طالق ان دخلت الدار" یعنی لفظ انت طالق جو کہ مشروط ہے جب اس کو مجرداً عن الشرط یعنی شرط کے بغیر اس کا منزلہ اور درجہ ایسے ہے جیسے لفظ انت کا انت طالق میں لانہ لیس بکلام کیونکہ مشروط کلام تام نہیں ہے بلکہ مجموعہ شرط اور جزا مل کر کلام واحد ہے فلا یکون موجبا للحکم علی جمیع التقادیر کما زعم الشافعیؒ بلکہ یہ موجب حکم صرف علی تقدیر واحد ہوگی یعنی بر تقدیر وقوع شرط موجب حکم ہوگی فعلی هذا ای علی هذا الاصل یعنی چونکہ امام شافعیؒ مشروط کو بدون الشرط اعتبار کرتے ہیں اور ہم مشروط کا مع الشرط اعتبار کرتے ہیں اسی اصل و ضابطہ کے تحت المعلق بالشرط معلق بالشرط جیسے ان دخلت الدار فانت طالق میں فانت طالق جو معلق بالشرط

ہے امام شافعی کے نزدیک انعقد سببہا وقوع طلاق کا سبب منعقد ہو چکا ہے۔ لکن التعلیق لیکن تعلیق نے وقوع طلاق کے حکم کو موخر الی زمان وجود الشرط کر دیا ہے اسی دلی ما ذکرنا امام شافعی کے مذہب کی توضیح ہے کہ ان کے نزدیک جیسے ہم نے ذکر کیا ہے کہ مشروط بدون الشرط جمیع تقادیر پر موجب حکم ہے اور تعلیق نے اس حکم کو تقدیر معین کے ساتھ مقید کر دیا ہے داعدم المحکم اور اسی تعلیق نے اس حکم کو تقدیر معین کے علاوہ باقی تقدیر پر معدوم کر دیا ہے گویا کہ یہ عدم ان کے نزدیک مفہوم من انقص ہوا تب تو وہ اس کو حکم شرعی قرار دے کر تعدی کے قائل ہوئے تو ان دخلت الدار فانت طالق میں فصارت طالق انت طالق سبب للحکم ہو چکا ہے دیكون تاثیر التعلیق اور تعلیق کی تاثیر صرف تاخیر حکم میں ہے لا فی منع السببۃ تعلیق سببۃ کو نہیں روکتی سبب للحکم موجود ہے اور حکم صرف موخر ہے الی وجود الشرط۔ فاطل تعلیق الطلاق والعقاق بالملك هذا اقرب یہ اس پر تقریب ہے کہ مشروط جو معلق بالشرط ہے فانعقد سبب یہ سبب للحکم منعقد اور موجود ہو چکا ہے عندہ اسی عند الشافعی فان وجود الملك اور وجود ملک شرط ہے بوقت وجود سبب کے بالاتفاق اگر وجود سبب کے وقت ملک نہ ہوا تو سبب باطل ہو جائیگا۔

والعلق انعقد سبباً عندہ امام شافعی کے نزدیک معلق یعنی مشروط سبب للحکم بن چکا ہے اور موجود ہو چکا ہے فاذا علق الطلاق والعقاق جب طلاق یا عتاق کو معلق بالملك کرتا ہے مثلاً ایک اجنبیہ عورت کو کہتا ہے ان ملکک یا نکحتک فانت طالق اور ایک غلام جو اس کا مملوک نہیں ہے اسے کہتا ہے ان ملکک فانت حر تو یہ معلق ان کے نزدیک سبب منعقد ہو کر موجود ہو چکا ہے لیکن اس وقت ملک موجود نہیں ہے لہذا ان کے نزدیک اس قسم کی تعلیقاً باطل ہیں لہذا اس کے بعد وہ عورت اس کے نکاح میں اور وہ غلام اس کے ملک میں آجائے تو طلاق اور عتاق واقع نہیں ہوگا۔ جوز تعجیل النذر المعلق نذر معلق مثلاً ایک شخص کہتا ہے فان شفئ الله تعالى بذا المريض فعلى صيام ثلاثة ايام تو شفاء مریض سے پہلے اگر ثلاثہ ايام صوم رکھ لے تو نذر ادا ہو جائیگی کیونکہ معلق سبب وجوب تو بن چکا ہے البتہ وجوب ادا موخر ہے الی زمان الشفاء فان التعجیل تعجیل ادا بعد وجود السبب قبل وجوب ادا بالاتفاق صحیح ہے یہاں ادائیگی نذر بعد از سبب وجوب ہے لہذا صحیح ہے جیسے ایک شخص مالک نصاب ہو چکا ہے تو حولان حول سے قبل زکوٰۃ ادا کر دے تو صحیح ہے کیونکہ یہ بعد سبب الوجوب ہے سبب وجوب ملک نصاب ہے وہ ہو چکا ہے اسی طرح نذر سبب وجوب ہے لہذا نذر معلق کے بعد ادائیگی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی بعد السبب ہے عند الشافعی۔ وكتافه اليمين

اذا كانت مالية اور كفارة يمين جب ماليہ ہے یعنی صوم کے علاوہ خواہ تحریر رتبہ او اطعام عشرۃ  
 مساکن اور کسو تہم جو بھی ہو بعد الیمین قبل الحنث ادا کر دینا امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہے  
 کیونکہ یمین سبب ہے وجوب کفارہ کا اور حنث سبب ہے وجوب ادا کا چونکہ نفس وجوب یمین  
 سے ہے اس لئے ادائیگی کفارہ قبل الحنث بعد وجود سبب الوجوب ہے لہذا صحیح ہے۔ لأن  
المالی يحتل کیونکہ مالی واجبات میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے جیسے بیع میں  
 عقد کے ساتھ ثمن واجب فی الذمہ ہو جاتا ہے لیکن وجوب ادا نہیں ہوتا بلکہ وجوب ادا مطالبہ بالغ  
 تک مؤخر رہتا ہے اس لئے کفارہ مالیہ میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے  
 لہذا کفارہ مالیہ قبل الحنث صحیح ہے۔ بجملہ بدنی یعنی کفارہ بدنیہ جیسے صوم اس میں نفس وجوب اور  
 وجوب ادا کے مابین فصل وانفکاک نہیں ہو سکتا لہذا بدنی کفارہ قبل الحنث صحیح نہیں ہے کیونکہ  
 اس کے اندر نفس وجوب اور وجوب ادا دونوں حنث کے ساتھ ہوں گے۔ واما قوله فلا ينفك  
احدهما عن الآخر اب جو یہ کہا کہ عبادۃ بدنیہ میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے مابین انفکاک  
 اور فصل نہیں ہو سکتا فصل امر میں آئیگا کہ عبادۃ بدنیہ میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے  
وعندنا لا ينفك سببا الا عند وجود الشرط چونکہ ہمارے نزدیک معلق بالشرط سبب للحکم  
 اس وقت بنتا ہے جب شرط موجود ہوگی لان السبب کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچنے کا طریق ہو اور  
 حکم تک مقضی ہو قبل وجود الشرط لیس كذلك حالانکہ مشروط قبل وجود الشرط طریق مقضی الی الحكم نہیں  
 ہے علی ما مہدنا من الاصل جیسے کہ ہم پہلے ضابطہ بیان کر چکے ہیں کہ ہم مشروط کو مع الشرط اعتبار  
 کرتے ہیں پس یہ موجباً للوقوع بدون الشرط نہیں ہو سکتا لہذا ذکرنا ہم نے ذکر کیا ہے کہ جزا کا مرتبہ  
 تو ایسے ہے جیسے لفظ انت کا انت طالق میں تو گویا سبب کی صرف ایک جزو موجود ہے اور جزو  
 السبب کے وجود کے ساتھ سبب موجود نہیں ہوتا جب تک اس کے جمیع اجزاء موجود نہ ہوں جیسے  
 بیع صرف وجود ایجاب کے ساتھ سبب ملک نہیں بنتی جب تک قبول موجود نہ ہو تو یہاں بھی صرف  
 جزا سبب للحکم نہیں ہو سکتی جب تک شرط موجود نہ ہو تو جس وقت وجود مشروط ہوگا اسی وقت معلق  
 سبب للحکم بنے گا اور قبل وجود الشرط سبب نہیں ہو سکتا فيختلف الحكم في المسائل المذكورة مسائل  
 مذکورہ میں ہمارے نزدیک وہ حکم نہیں ہوگا جو امام شافعیؒ کے نزدیک تھا بلکہ اس کے مخالف حکم  
 ہوگا علی ان یمین جو امام شافعیؒ نے یمین کو سبب لوجوب الکفارہ قرار دیا تھا یہ اس کا رد ہے خلاصہ  
 یہ کہ یمین کا انعقاد برکی خاطر ہوتا ہے یعنی یمین سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس یمین کو پورا کیا جائے۔

اس کے خلاف نہ کیا جائے تو اس صورت میں یمین سبب الکفارہ نہیں ہو سکتی بلکہ وہ سبب للبر ہے بل سببھا الحنث اور سبب للکفارہ حنث فی الیمین ہے نہ نفس یمین لالمین عقد سببھا عندنا جب مشروط بدون الشرط ہمارے نزدیک سبب نہیں بن سکتا تو مسائل مذکورہ میں ہمارے نزدیک حکم مختلف ہو جائیگا فیجوز تعلیق الطلاق الخ ہمارے نزدیک طلاق وعتاق کی تعلیق بالملک جائز ہے لان الملک کیونکہ بوقت وجود سبب کے ملک یقیناً متحقق ہے مثلاً جب ان نکحتک فانت طالق کہا تو مشروط یعنی انت طالق بمع شرط یعنی ان نکحتک کے ساتھ مل کر موجب حکم ہے تو انت طالق اس وقت سبب بنے گا جب ان نکحتک کی شرط پوری ہوگی تو اس وقت ملک نکاح یقیناً متحقق ہوگا لہذا اس قسم کی تعلیقات صحیح ہیں اور تعجیل نذر اور تعجیل کفارہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ لان التعجیل قبل السبب کیونکہ تعجیل قبل السبب جائز نہیں ہے اور باب نذر میں سببیت اس وقت متحقق ہوگی جب شرط موجود ہوگی لہذا وقوع شرط سے قبل نذر ادا کرنا یہ قبل السبب ہے لہذا جائز نہیں ہے والسبب للکفارۃ اور مسئلہ یمین میں سبب کفارہ حنث ہے یمین سبب کفارہ نہیں ہے۔ لانہا انعقدت کیونکہ یمین کا انعقاد برکی خاطر ہے یعنی یمین کو نہ توڑنا بلکہ قسم کا پورا کرنا اس کا نام ہے اور یمین سے مقصود یہی ہوتا ہے اور کفارہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب حنث ہوگا یعنی جب قسم کے خلاف کرے گا۔ لہذا یمین سبب کفارہ نہیں کیونکہ یہ طریق مفضی الی الکفارہ نہیں ہے بلکہ یہ صرف بدرجہ شرط ہے اور سبب کفارہ حنث ہے وفرقہ بین المالئ طلبہ امام شافعیؒ نے جو مالی اور بدنی عبادۃ میں فرق کیا ہے کہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے مابین فصل اور انفکاک ہوتا ہے اور بدنی میں نہیں ہوتا یہ فرق صحیح نہیں ہے۔ اذا مال کیونکہ حقوق اللہ تعالیٰ میں مال مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مقصود حقیقی ادارہ ہے مال صرف واسطہ فی الاصل ہے اور ادا بدنی ہے جیسے صوم بدنی لہذا مالیات میں فصل بین الوجوب صحیح نہیں ہے۔ وتبین الفرق علی مذہبنا بین الشرط و بین الاجل امام شافعیؒ نے تعلیق بالشرط کو بمنزلہ تا جیل فی الثمن اور شرط الخیار فی البیع کے قرار دیا کہ جیسے تا جیل اور شرط خیار انعقاد سبب کو نہیں روکتے بلکہ سبب ملک یعنی بیع منعقد ہو جاتی ہے البتہ حکم مؤخر ہو جاتا ہے اسی طرح تعلیق بالشرط میں بھی شرط انعقاد سبب کو نہیں روکتی بلکہ تاخیر حکم الی وجود الشرط ہو جاتی ہے تو مصنفؒ نے فرق کرتے ہوئے کہا فان مدین اسی الاجل وشرط الخیار داخلان علی المحکم یعنی حکم پر داخل ہیں اور سبب پر داخل ہی نہیں ہیں۔ اما الاجل فظاہر کیونکہ تا جیل تو ثمن پر داخل ہے بیع پر تو داخل نہیں ہے انعقاد بیع تو قطعاً ہو چکا ہے

البتہ مطالبہ ثمن میعاد مقررہ تک مؤخر ہو جائیگا واما خيار الشرط فلان البیع الخ بیع جو کہ سبب ملک ہے۔ خيار شرط اس پر داخل نہیں کیونکہ بیع لا یحتمل الخطر یعنی بیع شرط کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ شرط کے ساتھ معلق کرنے میں بیع متردد ہو جائیگی بین الذیق وان للیق اسی کا نام خطہ ہے یعنی تردد اور شک کے ساتھ وابستہ ہونا اس صورت میں بیع بمنزلہ قمار ہو جائیگی جو متردد بین النفع والخسران ہوتا ہے۔ فشرط الخيار پس شرط الخيار کی مشروعیۃ مع الثاني ہے کیونکہ بیع احتمال خطہ و شرط نہیں رکھتی لہذا اس خيار کی مشروعیۃ علی خلاف القیاس ہے صرف دفع غبن کی ضرورت کے پیش نظر ہے اور ضرورت اس کے ساتھ منفع ہو جاتی ہے کہ یہ داخل علی الحكم ہو لا علی السبب کیونکہ اگر داخل علی السبب مانا جائے تو پھر داخل علی السبب والحکم معا ہو جائے گا۔ فدخل علی الحكم اسل اس کا دخول صرف علی الحكم مانا جائے تو یہ اسل ہے بنسبت اس کے کہ داخل علی السبب والحکم کلیہا مانا جائے فاما الطلاق والعقاق طلاق اور عتاق یہ محتمل شرط ہیں کیوں کہ یہ از قبیلہ اسقاط ہیں از قبیلہ اثبات نہیں ہیں اور اسقاط احتمال خطہ و شرط رکھتا ہے لہذا طلاق و عتاق میں شرط داخل علی السبب ہوگی تاکہ تخلف حکم عن السبب لازم نہ آئے لہذا تعلیق بالشرط انعقاد سبب سے مانع ہے تو سبب پر داخل ہونے سے یہاں کوئی مانع نہیں ہے بخلاف بیع کے کہ شرط یہاں داخل علی السبب نہیں ہے ورنہ تو بمنزلہ قمار کے ہو جائیگی اور یہ صحیح نہیں ہے۔

### الباب الثاني فی افادۃ الحكم الشرعی

لفظ جو حکم شرعی یعنی وجوب اور حرمتہ وغیرہما کا افادہ کرتا ہے۔ یہ باب ثانی ان ہی ابجاث کے متعلق ہے اللفظ المفید لہ یعنی وہ لفظ جو افادہ حکم کرتا ہے۔ اما خبر یا وہ خبر ہوگا اگر وہ لفظ من حیث صوصو محتمل صدق و کذب ہو تو وہ خبر ہے من حیث صوصو سے مراد یہ ہے کہ لفظ کو من حیث اللفظ اور کلام کو من حیث کلام دیکھنا ہے اسی حیثیت سے وہ محتمل صدق و کذب ہو مع قطع النظر عن العوارض یعنی عوارض اور دلائل خارجیہ سے قطع نظر مثلاً یہ نہیں دیکھنا کہ متکلم کون ہے اور خبر صادق و مصدوق ہے صرف کلام محتمل صدق و کذب ہو یہ خبر ہے۔

ادشاء یا وہ لفظ مفید انشاء ہوگا اگر محتمل صدق و کذب نہ ہو۔ و اخبار الشرع یعنی شریعت کسی حکم کو بصورت خبر ذکر سے تو یہ بنسبت انشاء کے زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔ جیسے والوالدات یوضعن اولادہن بجلۃ امر و انشاء کے جملہ خبریہ استعمال کیا گیا ہے۔ لانه ادل علی الوجود کیونکہ خبر وجود مخبر بہ پر قوی الدلالۃ ہے گویا کہ مخبر بہ موجود ہو چکا ہے اور متکلم اس کی خبر دے رہا ہے

اور انشاء اس قسم کے مفہوم سے خالی ہوتا ہے اس لئے خبر ثبوت حکم پر ادل ہے۔ اعلم ان اخبار الشارع اصل یہ ہے کہ شارع احکام کے متعلق جو خبر دیتا ہے۔ یراد به الامر مجازاً مجازاً اس سے مراد امر ہوتا ہے لیکن صریح لفظ امر سے عدول الی الاخبار اس لئے کیا جاتا ہے کہ اخبار میں اگر مخبر یہ موجود ہو تو کذب شارع لازم آئیگا اور امر میں اگر مامور یہ موجود نہ ہو تو کذب شارع لازم نہیں آتا۔ فاذا ارید المبالغة جب مبالغہ فی وجود المحکم المامور بہ کا ارادہ ہو تو عدول الی لفظ الانباء کیا جاتا ہے کیونکہ متبعین شارع یہ برداشت نہیں کرتے کہ کذب منسوب الی الشارع ہو لہذا وہ ضرور اس مامور بہ کو وجود میں لانیکی پوری جدوجہد کریں گے

واما الانشاء انشاء کی اگرچہ قسمیں بہت ہیں لیکن افادۃ حکم شرعی کے بارہ میں اس کے اقسام میں سے صرف امر اور نہی معتبر ہیں۔ فالامر قول القائل استعلاء یعنی قائل اپنے آپ کو عالی اور بلند مقام سمجھ کر کہہ افعل خواہ وہ قائل فی نفس الامر عالی ہو یا عالی نہ ہو تو اس کا قول افعل امر ہوگا استعلاء کے لفظ کے ساتھ التماس جو علی طریق التساوی ہوتی ہے اور دعا جو علی طریق الخضوع من القائل ہوتی ہے ان سے احتراز کرنا مقصود ہے۔ اور نہی قائل کے قول لا تفعل کو کہا جاتا ہے بشرطیکہ استعلاء ہو۔ والامر حقیقۃً یعنی امر کا اطلاق اسی قول افعل پر علی سبیل الحقیقۃ ہے بالاتفاق اور فعل پر اطلاق امر جمہور کے نزدیک علی سبیل المجازۃ وعند البعض اور بعض کے نزدیک فعل پر اطلاق امر علی سبیل الحقیقۃ ہے یعنی فعل بھی حقیقتاً امر ہے۔ فمایدل علی انه انہ یعنی فعل چونکہ ان بعض کے نزدیک حقیقتاً امر ہے اب جو دلائل اس پر دال ہیں کہ امر برائے ایجاب ہوتا ہے وہی دال ہیں کہ فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے ایجاب ہے کیونکہ آپ کا فعل حقیقتاً امر ہے اور برائے ایجاب ہوتا ہے لہذا فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے ایجاب ہے۔ واحتجوا علی الاصل یعنی اصل دعویٰ کہ امر حقیقت ہے فی الفعل یعنی فعل پر امر کا اطلاق حقیقی ہے اس پر وہ احتجاج کرتے ہیں بقولہ تعالیٰ وما امر فرعون برشید یہاں امر سے مراد فعل ہے کیونکہ رشید صفت فعل ہوتی ہے صفت قول نہیں ہے تو یہاں امر کا اطلاق علی الفعل ہے اور اطلاق بھی علی سبیل الحقیقۃ ہے کیونکہ مجاز کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ وعلى الفرع اور فرع پر یعنی اس پر کہ فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے ایجاب ہے فرع اس لئے کہا کہ یہ مسئلہ اسی پر متفرع ہے کہ فعل حقیقتاً امر ہو اس فرع پر ان کا احتجاج بقولہ علیہ السلام ہے صلوا كما لا يتمنى ائمتنا يوم النخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من اربع صلوات قضا ہو گئی تھیں پھر ان کی قضا بالترتیب کی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے اس فعل سے وجوب ترتیب ثابت کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے  
ایجاب ہے۔ قلنا یس حقیقۃ فی الفعل یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ فعل پر اطلاق امر علی سبیل الحقیقۃ  
نہیں ورنہ تو امر کا یہ موضوع نہ ہو جائیگا اور امر کا اطلاق علی القول علی سبیل الحقیقۃ بالاتفاق تھا تو یہ  
بھی موضوع نہ ہو گیا تو لفظ امر مشترک بین المعنین ہوا اور اشتراک خلاف اصل ہے یہی وجہ  
ہے کہ حقیقۃ و مجاز اولیٰ من الاشتراک ہوتا ہے۔ ولانہ اذا فعل یہ دوسری دلیل ہے اس پر کہ فعل  
حقیقتاً امر نہیں ہے خلاصہ یہ کہ جب ایک شخص کوئی فعل اور کام کرے اور "افعل" نہ کہہ تو بصری نفی  
الامر یعنی لغۃً اور عرفاً یہ کہنا صحیح ہے "انتم لم یامر" یعنی اس نے امر نہیں کیا اگر فعل حقیقتاً امر  
ہوتا تو جب اس نے فعل کیا تو پھر امر کی نفی کرنا کہ لم یامر صحیح نہ ہوتا حالانکہ صحیح ہے۔ ومن هذا  
الدلیل ظہر لفظ امر ایک مصدر ہے امر یا امر کی جس کا معنی ہے حکم کردن اسی طرح فعل یفتح الفا  
مصدر ہے فَعَلَ یفعل کی جس کا معنی ہے کام کرنا اور دوسرا یہ کہ امر ایک اسم ہے لفظ افعَلَ کا فعل  
اسم ہے اس کام کا جو شخص سے صادر ہوا ثانی دلیل جو پیش کی گئی اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا کہ امر  
جو مصدر ہے اس کا اطلاق حقیقی فعل پر نہیں ہوتا جو یہ بھی مصدر ہے اس دلیل سے یہ ثابت نہیں  
ہوا کہ امر جو اسم ہے اس کا اطلاق حقیقی اس فعل پر نہیں ہے جو اسم ہے اور بمعنی شان کے  
استعمال ہوتا ہے۔ البتہ پہلی دلیل عام ہے اور وہی امر کا اطلاق حقیقی علی الفعل کو روکتی ہے۔  
وتسمیۃ امر مجازاً فصم نے جو احتجاج دیا امر فرعون برشید سے کیا تھا کہ یہاں امر کا اطلاق بغیر  
رشید فعل پر ہے تو یہ اس کا جواب ہے کہ فعل کو یہاں تسمیہ امر مجازاً کیا گیا ہے یعنی اطلاق امر  
علی الفعل اس مقام پر اطلاق مجازی ہے۔ اذا فعل یہ علاقہ مجاز ہے حاصل یہ کہ فعل امر قولی کے  
ساتھ واجب ہو جاتا ہے تو امر سبب ہوا اور فعل مسبب ہوا لہذا اطلاق اسم السبب علی المسبب کیا  
گیا ہے جو کہ علاقہ مجاز ہے تو اس استدلال کا ایک اور جواب بھی دیا گیا ہے کہ یہاں امر سے مراد  
فعل فرعون نہیں ہے بلکہ قول مراد ہے اور اس پر اس کا ماتقدم یعنی فاتبعوا امر فرعون دال ہے کہ  
کیونکہ اس کا معنی یہی ہے اطاعوا فرعون فیما امر بہ اور وما امر فرعون سے مراد امر قولی ہے البتہ  
قول کی وصف جو رشید کے ساتھ کی گئی ہے یہ مجاز ہے وصف الشئی بوصف صاحبہ ہے جیسے  
الاسلوب الحکیم میں ہے یعنی چونکہ فرعون رشید نہیں تھا اس لئے اس کا قول بھی رشید نہیں ہو  
سکتا۔ سلما انہ حقیقۃً فیہ ای فی الفعل چونکہ یہ بات کہ امر حقیقۃً ہے فی الفعل یہ ایک لغوی مبحث  
تھا جس کا نقل عن ائمۃ اللغۃ اور شیوع استعمال کے ساتھ ممکن تھا تو مصنف اسے تسلیم کر کے



اصولی حیثیت سے اس کا جواب دیا۔ لکن الدلائل تدل علی ان القول للایجاب لا الفعل یہ اس کا جواب ہے جو کہا گیا تھا کہ جو دلائل اس پر دال ہیں کہ امر برائے ایجاب ہے وہی دال ہیں کہ صرف امر قوی برائے ایجاب ہے اور فعل برائے ایجاب نہیں ہیں۔ فان تلك الدلائل یعنی وہ دلائل اللہ تعالیٰ کے قول فليحذر الذين يخالفون عن امره کے علاوہ جو آیات ہیں ان تمام کے اندر بالاجماع قول مراد ہے و سیاقی تفصیلہ و اما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره اگر امرہ کی ضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ ہے تو اس وقت یقیناً قول مراد ہے اور اس لفظ امر کو محمول علی الفعل کرنا یعنی فعل مراد لینا ممکن ہی نہیں ہے۔ دان کان راجعاً الی الرسول الم تو اس صورت میں قول تو بالاجماع مراد ہے یعنی تمہارے اور ہمارے مابین یہ بالاجماع ہے کہ قول رسول علیہ السلام کی مخالفت معصیت ہے۔ فلا یحمل علی الفعل تو اس صورت میں امر سے مراد فعل نہیں ہو سکتا کیونکہ جب فعل اور قول دونوں کے لئے امر کی وضع ہوئی تو یہ مشترک بین المعنیین ہوا جب ایک معنی بالاجماع مراد ہو چکا ہے اب دوسرا تو مراد نہیں ہو سکتا لان المشترك لایراد بہ اکثر من معنی واحد کیونکہ مشترک میں ایک سے زائد معنی فی اطلاق واحد مراد نہیں ہو سکتے۔ علی انما لا تحتاج الی اقامة الدلیل یعنی اس امر پر کہ ہم کہہ دیں کہ اس آیت میں امر سے مراد فعل نہیں ہے تو ہم محتاج نہیں ہیں کہ دلیل پیش کریں کیونکہ ہم مانع ہیں بل ہو محتاج بلکہ امام شافعی محتاج ہیں الی اقامة الدلیل کیونکہ وہی مدعی ہیں کہ مراد فعل ہے لہذا انھیں دلیل پیش کرنی چاہئے۔ ونحن فی صدد المنع ہم تو مانع ہیں قصہ پس صحیح ہے جو ہم نے کہا کہ وہ دلائل جو اس پر دال ہیں کہ امر للایجاب ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتیں کہ فعل بھی برائے ایجاب ہے ہمارے لئے تو لا سلم کہنا کافی ہے شواہد مدعی ہیں دلائل پیش کرنا ان کے ذمہ ہے۔ واللفظ اسی الامر القوی جو شواہد نے کہا کہ فعل بھی برائے ایجاب ہوتا ہے یہ اس کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ لفظ یعنی امر قوی کافی للمقصود ہے یعنی مقصود تو ایجاب فعل ہے اس کے لئے قول شارع کافی ہے۔ پھر اس کے علاوہ فعل کی وضع برائے ایجاب ماننا قول بالترادف ہے کیونکہ معنی موضوع لہ یعنی ایجاب معنی واحد ہے اور اس کے لئے دال جو اس کے لئے موضوع ہیں وہ دو ہو گئے ایک قول دوسرا فعل تو اسی کو ترادف کہتے ہیں۔ والترادف خلاف الاصل اور ترادف خلاف اصل ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ ایک مدلول کے لئے ایک دال ہونا چاہئے۔ وایجاب فعلہ علیہ السلام فعل کے موجب ہونے پر جو انھوں نے استدلال کیا تھا کہ نمازوں کی قضا بالترتیب کی گئی تھی اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی فعل سے ترتیب واجب ہوئی ہے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا ایجاب فعل سے مستفاد نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول صلوٰۃ کما رایتہونی اصلی سے ہے۔ علیٰ انہ انکر علاوہ ازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال رکھا تو صحابہؓ نے وصال فی الصوم کر دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں خلع نعال فرمایا تو صحابہؓ نے بھی خلع نعال فرما دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے ان دونوں افعال پر انکار فرمایا، اگر فعل برائے ایجاب ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم انکار نہ فرماتے تو معلوم ہوا کہ فعل برائے ایجاب نہیں ہے و موجبہ مصنف لفظ امر کے مدلول حقیقی کو بیان کرنے کے بعد یہ پیش کر رہا ہے کہ امر کا مستعمل یعنی صیغہ افعال اس کا مدلول حقیقی کیا ہے تو کہا کہ اس کا موجب یعنی وہ اثر جو اس سے ثابت ہوگا۔ التوقف عند ابن سیرین دھومن الشوائع حتی یتبین یعنی جب تک قرآن سے واضح نہ ہو جائے کہ استعمال امر سے کیا مراد ہے اسی وقت تک توقف کیا جائے گا کسی مراد کا یقین نہیں کیا جائیگا۔ لہٰذا استعمال کیونکہ امر کی استعمال مختلف معانی میں ہوتی ہے اور غالباً وہ سولہ معانی ہیں لہٰذا کسی کا بلا قرآن یقین نہیں ہو سکتا۔ وہ سولہ معانی یہ ہیں مصنف بیان اعداد میں ابجد کے حساب سے ذکر کر رہا ہے (۱) لا یجاب جیسے اقیعوا الصلوٰۃ (و) الذب یعنی استجاب جیسے فکا تبوہم (ج) التادیب یعنی مناسب امر جیسے کل مما ینک اپنے سامنے سے کھا (ک) الارشاد اچھی رہنمائی یہ تینوں معانی ایک دوسرے کے قریب ہیں ندب میں ثواب آخرت پیش نظر اور تادیب کا تعلق تہذیب الاخلاق اور اصلاح عادت سے ہوتا ہے اور ارشاد کا تعلق مصالح دنیویہ سے ہوتا ہے جیسے واستشعدوا اذا تبایعتم اس استشہاد کے ساتھ دنیاوی معاملہ درست رہتا ہے (ھ) الاباحۃ جیسے کوا کھاؤ یعنی یہ ایک جائز فعل ہے (ز) التحذیر یعنی التحذیر والانداز جیسے اعملوا ما شئتم اور جیسے قل تمتع بکفرک (ح) الامتنان یعنی اظہار المنۃ والاحسان علی العباد جیسے کوا ممارز قلم اللہ ممارز قلم اللہ قرینہ ہے کہ کوا اظہار منۃ کہنے سے صرف اباحۃ نہیں ہے (خ) الاکرام یعنی اظہار عظمت جیسے ادخلوا بسلام (ط) التبعیز یعنی اظہار العجز یہ ظاہر کرنا کہ مخاطبین عاجز ہیں اسی عجز کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے فاتوا بسورۃ (ث) التسخیر یعنی یہ ظاہر کرنا کہ مخاطبین ہمارے حکم کے مسخر اور تابع ہیں جیسے ہم ان سے چاہیں ویسے ہوگا۔ انھیں سر تابی کی طاقت نہیں ہے جیسے کوا قرة (ی) الایمانت یعنی تذلیل کسی کی ذلت اور رموائی کو ظاہر کرنا جیسے ذق انک انت العزیز الکریم (س) التوبہ یعنی جانبین برابر ہیں کسی میں کوئی نفع نہیں ہے جیسے اصبروا ولا تصبروا (ص) الدعا یعنی عاجزانہ طور پر درخواست پیش کرنا جیسے اللہم اغفر لی (س) التمنیٰ جیسے الا ایما اللیل الطویل ال انجلی

انجلی تمنی ہے مصائب کی رات بڑی لمبی ہوتی ہے گویا اس کے انجلا کی توقع نہیں ہوتی اس لئے یہاں انجلی تمنی کے لئے ہے (یہ) الاحتقار جیسے القوا ما انتم ملقون یعنی سحر جو ساحرین بمقابلہ موسیٰ علیہ السلام ظاہر کرنے کا ارادہ رکھتے تھے اسی کے متعلق القوا کا امر برائے احتقار ہے یعنی بمقابلہ معجزہ ساحرین کا سحر ایک حقیر اور معمولی چیز ہے اسی کو ظاہر کرنا احتقار ہے (یٰیو) الشکون یعنی الایجاد ایک شئی کو عدم سے نکال کر وجود میں لانا جیسے کن فیکون قلنا لودجب التوقف هنا اصحاب توقف نے جو دلیل توقف پیش کی تھی یہ اس کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ اگر امر میں توقف اس لئے ضروری ہے کہ وہ کثیر معانی میں مستعمل ہے تو پھر نہی میں بھی توقف کرنا لازم ہے کیونکہ وہ بھی کثیر معانی میں مستعمل ہے۔ دھی اور دھمکانی یہ ہیں التحريم جیسے لا تا کھوا الربوا سود خوری حرام ہے جو اس آیت کے ساتھ اس کو حرام کیا گیا ہے۔ والکثرۃ جیسے نہی عن الصلوٰۃ فی الارض المفسوبہ۔ والتنزیہ نحو لا تمنن تستکثر یعنی یعنی احسان اس بنا پر رد کرنا چاہئے کہ محسن علیہ سے کثیر شئی ملے گی اس کثرۃ کے طلب اور خواہش کے پیش نظر احسان نہیں ہونا چاہئے یہ صرف تنزیہ ہے تحريم نہیں ہے اور نہ مکروہ تحریمی۔ والتحقیر یعنی ایک شئی کی حقارت ظاہر کرنا جیسے لا تمدن عینیک اس سے یہ ظاہر کر مقصود ہے کہ کفار و مشرکین کے پاس جو دولت ہے یہ ایک حقیر اور معمولی شئی ہے ادھر نگاہ نہیں کرنی چاہئے یہ ان کفار کے محبوب و مقبول ہونے کی دلیل نہیں۔ دبیان العاقبة یعنی ایک شئی کا انجام اور نتیجہ ظاہر کرنا جیسے لا تحسبن اللہ غافلاً عما یعمل الظالمون یعنی انھیں ان کے اعمال کا نتیجہ مل کے رہے گا۔ والیاس نا امید کرنا جیسے ولا تعتذروا یعنی تمہارے عذرات قبول نہیں کئے جائیں گے۔ والارشاد جیسے لا تسألوا عن اشیاء والشفقة جیسے رواب کو کراسی بنانے سے نہی ہے یعنی جانوروں کی پشت پر بیٹھے انھیں روکے ہوئے کافی دیر تک باتیں کرتے رہنے سے نہی بنا بر شفقت ہے یعنی جانوروں پر شفقت کرو لہذا انھیں کرسی نہ بناؤ یا جیسے مشی فی نعل واحد سے منع ہے یہ بھی بنا بر شفقت ہے لہذا ان معافی کثیرہ میں مستعمل ہونے کی وجہ سے مقتضائ نہی میں بھی توقف ہونا چاہئے حالانکہ موجب نہی میں توقف نہیں۔ ولان النھی امر بالانتهاء یہ اصحاب توقف پر معارفہ ہے کہ نہی در حقیقت امر بالانتہاء ہے اور حکم ہے کف النفس عن الفعل کا تو پھر فرق باقی نہیں رہتا درمیان افعل اور لا تفعل کے۔ لدنہ یصیر کیونکہ دونوں کا موجب پھر توقف ہونا چاہئے کیونکہ امر و نہی دونوں درج فی الامر ہو گئے ہیں حالانکہ والفرق بین طلب الفعل جو مقتضائے امر ہے و طلب التراف جو مقتضائے نہی ہے ان میں فرق بداۃ ثابت ہے و حد الاحتمال اس کے ساتھ اس مقدمہ قائلہ کو یعنی یہ کہ احتمال موجب

توقف ہے جہاں احتمال پیدا ہو جائے وہاں توقف کرنا لازم ہے اس کو باطل کر رہا ہے کہ اگر اس قسم کا احتمال معتبر سمجھا جائے تو یہ ایک ایسا احتمال ہے جو بطل الحقائق حقائق اشیاء کو باطل کر دے گا لیکن ان یراد بہ یعنی بطل الحقائق میں لفظ حقائق سے مراد حقائق اشیاء ہوں یعنی اگر اس قسم کے احتمالات کو معتبر قرار دیا جائے تو پھر حقائق اشیاء باطل ہو جائیں گے کیونکہ مجوز ان لا یكون زیداً جو شخص زید ہمارے سامنے بیٹھا ہے یہ زید نہ ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زید منعدم ہو چکا ہو اور اس کی جگہ کوئی اور شخص پیدا ہو چکا ہے اگر اس قسم کا احتمال معتبر ہو تو پھر حقائق اشیاء ثابت نہیں رہ سکتیں اور دھوئیں مذہب الوسطائیہ یہ بعینہ سوفسطائیہ کا مذہب ہے جو حقائق اشیاء کی نفی اور انکار کرتے ہیں و لیکن ان یراد بہ حقائق اللفاظ یعنی لفظ حقائق سے مراد حقائق الفاظ ہوں کیونکہ کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اندر احتمال قریب یا بعید نسخ یا خصوص یا اشتراک یا مجاز کا نہ ہو بلکہ ہر لفظ میں اس قسم کا احتمال پیدا ہو سکتا ہے۔

فان اعتبرت هذه الاحتمالات اگر اس قسم کے احتمالات بلا قرینہ معتبر سمجھے جائیں تو پھر الفاظ کی دلالت اپنے معانی موضوع لہ پر باطل ہو جائے اور یہی دلالت علی الموضوع لہ الفاظ کی حقیقت ہے پھر یہ حقیقت ان احتمالات کی بنیاد پر باطل ہو جائیگی۔ و ایضاً المندع انہ محکم یہ ایک اور جواب ہے حاصل یہ کہ ہم اس کے مدعی نہیں ہیں کہ امر کسی ایک معنی مثلاً وجوب میں محکم ہے جس کے خلاف احتمال بالکل نہ ہو۔ نہ ناشی بالدلیل نہ ناشی بلا دلیل بلکہ ہم کہتے ہیں کہ معنی وجوب میں ظاہر کا درجہ رکھتا ہے جس میں احتمالات ناشی بلا دلیل پیدا ہو سکتے ہیں جو کہ معتبر نہیں ہوتے وعند العامة موجبہ واحد اکثر علماء کے نزدیک امر کا موجب و مقتضی ایک ہے کیونکہ اگر اس کے اندر متعدد معانی تسلیم کئے جائیں تو یہ اشتراک ہوگا الاشتراک خلاف الاصل کیونکہ مقصود من الوضع افہام المعنی ہے اور اشتراک نخل بالافہام ہے لہذا بلا ضرورت ارتکاب اشتراک صحیح نہیں ہے۔ امر کا موجب ایک ہے اس کی تعیین میں اختلاف بین العلماء ہے۔ مصنف نے اس کو پیش کرتے ہوئے کہا ہوا لباحۃ عند بعضهم یہ بعض اصحاب مالکؒ ہیں ان کے نزدیک موجب امر باحۃ ہے کیونکہ امر وجود فعل کی طلب کے لئے ہوتا اور طلب کا ادنیٰ درجہ جو متیقن ہو سکتا ہے وہ باحۃ ہے۔ والندب عند بعضهم اس بعض سے مراد معتزلہ اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے کہ امر کا موجب ندب و استحباب ہے۔ اذ لا بد من ترجیح جانب الوجود کیونکہ امر طلب فعل کے لئے ہوتا ہے اور طلب فعل کو ترک پر ترجیح ہو اور ادنیٰ درجہ ترجیح کا ندب ہے کیونکہ باحۃ

میں دونوں طرفیں متاوی ہوتی ہیں فعل اور ترک میں سے کوئی جانب راجح نہیں ہوتی اور منع عن الترك جو واجب میں ہوتی ہے وہ مطلق طلب سے ایک زائد امر ہے لہذا مفہوم امر میں یہ معتبر نہیں ہوگا۔ والوجوب عند اکثرهم یعنی اکثر علما کے نزدیک امر کا موجب و مقتضا واجب ہے لقولہ تعالیٰ فلیحذر الذین یخالفون الخ یہ دلائل ہیں اس امر پر کہ امر کا موجب و موجب ہے بفہم من هذا الکلام یعنی اس کلام الہی سے معلوم ہوتا ہے کہ مخالفتہ امر پر فتنہ فی الدنیا یا عذاب فی الآخرة کے پہنچنے کا خوف اور اندیشہ ہے اذلول الخوف کیونکہ اگر خوف اور اندیشہ نہ ہو تو پھر فلیحذر کی تحذیر قبیح اور بے معنی ہو جاتیگی فیکون الامر بوجوبہ تو اس سے معلوم ہوا کہ مأمور بہ واجب ہے کیونکہ غیر واجب کے ترک پر فتنہ یا عذاب کا خوف نہیں ہوتا وان یکون لہم الخیرۃ یہ دوسری دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ اذا قضی الیہ ورسولہ امر ان یکون لہم الخیرۃ من امرہم اس آیت میں اہم کی ضمیر مؤمن اور مؤمنۃ کی طرف راجع ہے اگرچہ یہ واحد کا صیغہ ہیں لیکن چونکہ نکرہ ہو کر سیاق نفی میں واقع ہیں تو ان کے اندر عموم ہوگا جو معنی جمع ہے من امرہم کی ضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ والی الرسول علیہ السلام ہے اور جمع بنا بر تعظیم مرجع ہے والقضاء واللہ اعلم بمعنی الحکم لفظ قضیٰ چونکہ من القضاء ہے اس لئے قضاء کا معنی پیش کرتے ہوئے کہا کہ اس سے مراد حکم ہے کیونکہ قضا کا معنی ہے اتمام الشئ قولاً جیسے قضی ربک الا تعبدوا تو اس قضا سے مراد امر اور حکم قولی ہے اور قضا کا معنی اتمام الشئ فعلاً بھی آتا ہے جیسے فقضا من سبع سموات اسی خلقہن اب اس آیت مذکورہ میں قضیٰ سے مراد حکم قولی ہے جسے امر کہتے ہیں۔ امر مصدر یعنی لفظ امر مصدر اور مفعول مطلق ہے من غیر لفظ الفعل تو معنی ہوگا اذا حکم حکماً یا یہ حال ہے بمعنی امرین یا تمیز ہے کیونکہ جو حکم مستفاد ہے لفظ قضیٰ سے اس میں ابہام ہے قولی اور فعلی کا تو امر تمیز ہو کر اس ابہام کو مرتفع کر رہی ہے کہ مراد قول ہے فعل نہیں ہے۔ ولایکن ان یکون المراد من القضاء الخ چونکہ قضا کا اطلاق قول اور فعل پر ہوتا تھا تو مصنف نے تعین کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں مراد قول ہے فعل نہیں ہے تو کہا کہ یہاں ممکن نہیں ہے کہ قضا سے مراد وہی قضا ہو جو اللہ تعالیٰ کے قول فقضا من سبع سموات میں ہے یعنی اذا قضی اللہ ورسولہ میں قضا فعلاً نہیں ہے بلکہ قضا قولاً مراد ہے ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان عطف الرسول یعنی لفظ رسول کا عطف جو لفظ اللہ پر ہے بمنع ذلك یہ قضا فعلاً سے مانع ہے کیونکہ قضا قولاً منسوب الی اللہ تعالیٰ والی الرسول علیہ السلام ہو سکتی ہے اور قضا فعلاً تو مختص باللہ تعالیٰ ہے فتعین تو متعین ہوا کہ یہاں مراد من الامر قول ہے۔ لانه ان ارید الفعل یعنی اگر فعل مراد ہو پھر یا تو وہی مراد ہو جو فعل قاضی ہوتا

ہے یا وہ جو فعل مقضیٰ علیہ ہے مراد ہو۔ والدول لایلیق پہلا تو یہاں مناسب نہیں ہے کیونکہ اس وقت معنی ہوگا اذافعل فعلاً تو اس میں عباد کو سرے سے کوئی اختیار حاصل ہی نہیں تو پھر فلا معنی نفی الخیرہ خیرہ کی نفی کا کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتا۔ ان اید فعل المقضیٰ علیہ اگر فعل سے مراد فعل مقضیٰ علیہ یعنی وہ فعل قضا شدہ جو مقضیٰ علیہ کو کرنا پڑے گا اگر یہ مراد ہو تو پھر مراد عبارت ہوگی اذاقضیٰ بامر یعنی تقدیر بآکرنی پڑے گی۔ والتقدیر خلاف الہل

فالاصل عدم تقدیر الباء وایضاً یہ فعل کے مراد نہ ہونے کی اور وجہ ہے خلاصہ یہ کہ اگر فعل مقضیٰ علیہ مراد ہو تو پھر خیرہ کی نفی علی الاطلاق نہیں ہو سکتی کیونکہ والحکم بفعل مطلقاً لایوجب نفی الخیرہ کیونکہ حکم بالفعل علی الاطلاق نفی خیرہ کا موجب نہیں ہو سکتا اذایمکن ان یکون الحکم باباحۃ فعل او ندرہ۔ کیونکہ ممکن ہے حکم اباحۃ فعل کا ہو یا ندب کا تو ان دونوں میں اختیار باقی رہتا ہے۔ وان ادجب یعنی اگر حکم بايجاب الفعل ہے جہاں مقضیٰ علیہ کو خیرہ باقی نہ رہے تو فاعل المدعی یہی ہمارا مدعی ہے فعلہ تو معلوم ہوا کہ مراد بالامر قول ہے فعل نہیں ہے وما منعک ان لا تسجد اذا امرتک یہ ابلیس کو تو بیخ کی جارہی کہ کس شئی نے تجھے منع کیا ہے کہ تو نے میرے امر پر سجدہ نہیں کیا۔ یہ تو بیخ برائے دم علی ترک موجب وجوب ہے یعنی اس امر کی اطاعت واجب علی ابلیس تھی تب تو وہ ترک اطاعت پر مذموم و مطرود ہوا۔ وانما قولنا شئی اذا اردنا انہ یہ ایک اور دلیل ہے کہ مقتضای امر وجوب ہے آیت کا مفہوم ہے کہ جب ہم کسی شئی کی ایجاد کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کن کہتے ہیں فیکون یعنی کہتے ہیں ہو جائیس وہ فوراً ہو جاتی ہے۔ ہذا حقیقۃ لاجاز عن سرعة الایجاد یعنی یہ حقیقت ہے کہ کلمہ کن کہا جاتا ہے اور مجاز نہیں یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ کلمہ کن حقیقتاً نہیں کہا جاتا بلکہ مجازاً اس سے یہ مراد ہے کہ ارادہ الہی کے ساتھ بلا تاخیر وہ چیز موجود ہو جاتی ہے جیسے کہ کن کہنے کے ساتھ فوراً وجود میں آجائے تو یہ مجاز ہوا عن سرعة الایجاد۔ وذهب الشیخ الامام ابو منصور الخ اصل اس آیت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ امام ابو منصور ماترمدی کی رائے یہ ہے کہ یہ مجاز عن سرعة الایجاد والمراد بالقول یعنی قول کن ایک تمثیل ہے سرعت ایجاد کی۔ لاحقیقۃ القول کلمہ کن نہیں کہا جاتا بلکہ مراد یہ ہے کہ جیسے کلمہ کن کے کہنے کے ساتھ شئی فوراً اور بلا تاخیر وجود میں آجائے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے ساتھ اسی طرح بلا تاخیر شئی وجود میں آجاتی ہے تو کن فیکون تمثیل و مجاز ہے سرعت ایجاد سے وذهب فخر الاسلام کی رائے یہ ہے کہ یہاں حقیقۃ کلام مراد ہے یعنی حقیقتاً کلمہ کن کہا جاتا ہے بان اجر علی اللہ تعالیٰ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کی تلوین اشیاء کے سلسلہ میں

یہ سنتہ اور عادتہ جاریہ ہے کہ تکوین اشیاء خود اسی کلمہ کن سے فرماتے ہیں لکن المراد لیکن کلمہ کن سے مراد کلام لفظی نہیں جو مرکب من الحروف والاصورت ہے بلکہ کلام نفسی اور انزلی مراد ہے کیونکہ لفظی تو حادث ہے تو اس صورت میں کلمہ کن جو لفظی ہے خود حادث ہوگا پھر اس حادث کی ایجاد کے لئے دوسرا کلمہ کن کہا جائے پھر یہ لفظی حادث ہے اور کن کی ضرورت پیش آئے گی یا تو کن نفسی اور انزلی پر انتہا ہوگی فہو المراد ورنہ تو تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ باقی رہا خطاب معدوم کا سوال تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ کلام انزلی کو انزل میں سرے خطاب ہی نہیں کہا جاتا نہ وجود مخاطب کی ضرورت ہے نہ فہم و شعور کی۔ دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ خطاب تکوینی کے اندر وجود مخاطب کی ضرورت نہیں ہے بلکہ خطاب تکلیفی بھی انزلی ہے اس کا تعلق بھی معدوم سے ہے لیکن بایں طور کہ جو شخص موجود ہوتا جائیگا وہ اس خطاب کے ساتھ مامور ہے وعلى المذہب یعنی مذہب امام ابو منصور پر اور مذہب فخر الاسلام پر اس امر کن کے ساتھ وجود مراد ہوگا۔ اما على المذہب الثانی یعنی مذہب فخر الاسلام تو ظاہر ہے کہ کلمہ کن سے مراد ہے وجود میں آجائیکون وہ شئی وجود میں آجاتی ہے جب ہی یہ امر بالوجود متحقق ہوگا تو اس کے ساتھ بلا تخلف و بغیر تاخیر وجود متحقق ہو جائیگا۔ داما على الاول یعنی مذہب ابو منصور پر فانہ جعل الامر ترتیبۃ الایجاد کیونکہ انھوں نے امر کن کو قرین یعنی نظیر ایجاد قرار دیا ہے و مثل سرعة الایجاد انھوں سرعت ایجاد کو تمثیل و تشبیہ دی کلمہ کن کے تکلم کے ساتھ یعنی جیسے صرف کلمہ کن کہنے کے ساتھ شئی وجود میں آجائے۔ اسی طرح ارادہ الہیہ کے ساتھ سرعت ایجاد ہوتی ہے یعنی وہ شئی بلا تاخیر اور فوراً وجود میں آجاتی ہے و ترتب وجود المامور بہ اور مامور بہ کا وجود جیسے امر پر مرتب ہو اسی طرح ارادہ الہیہ پر مرتب ہوتا ہے بلا تاخیر۔

ولولان الوجود اگر وجود مقصود من ہذا الامر نہ ہو تو پھر تمثیل صحیح نہیں بنتی بہر حال اس امر سے مراد وجود ہے۔ فیکون الوجود مراد ابھذا الامر یعنی اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ جب بھی یہ امر موجود ہوگا مامور بہ فوراً موجود ہو جائیگا۔ فکذا فی کل امر من اللہ تعالیٰ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ہر امر میں خواہ تکوینی ہو یا تکلیفی و تشریعی تو وجود مراد ہوگا۔ لان کل امر کیونکہ ہر امر کے اندر معنی یہ ہوتا ہے کن فاعلا لھذا الفعل المامور بہ۔ فنقولہ صلّ یعنی صلّ جو امر ہے اس کا معنی ہوگا کن فاعلا للصلاة اور زکّ کا معنی ہوگا کن فاعلا للزکوة۔ فنثبت اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا ہر امر خواہ تکوینی ہو یا تکلیفی وہ امر بالکون والوجود ہوتا ہے۔ فیجب ان یتکون پس واجب ہے کہ یہی فعل مامور بہ کون وجود میں

ضرور آئے الا ان هذا اگر یہی کون الوجود ہر امر میں مراد ہو خواہ امر تکوینی ہو یا تکلیفی تو بعدم الاختیار یہ تو اختیار بعد کو معدوم کر دے گا اس صورت میں انسان بے بس اور مجبور محض ہو جائیگا امر تکلیفی میں وجود ثابت نہ ہوا تو وجوب ثابت ہوگا کیونکہ وجوب مفضی الی الوجود ہوتا ہے اس لئے وجود مراد وجوب ہوگا جو امر تکلیفی کے ساتھ ثابت ہوتا تفصیل اس کی یہ ہے جب ہر امر من اللہ تعالیٰ میں طلب کون اور وجود ہوتی تو پھر امر تکوین میں حدوث مطلوب اور امر تکلیف میں حصول مامورہ واجب ہو جائیگا اگر وجود و تکون مطلوب جمیع اوا میں مراد ہو حتیٰ کہ امر تکلیف میں بھی تو پھر انسان جیسے امر تکوین میں بے بس اور بے اختیار ہے تو امر تکلیف میں بھی بے بس اور بے اختیار ہو جائیگا کہ فعل پیدا ہو کر یہیگا خواہ مکلف کی مشیہ ہو یا نہ ہو جیسے امر ایجاد و تکوین میں ہے تو اس وقت قاعدہ تکلیف باطل ہو جائیگا کیونکہ ضابطہ تکلیف اس کا مقتضی ہے کہ مکلف کو مامورہ کے لانے میں نوع اختیار ہونا چاہئے کیونکہ مکلف کو کسی قسم کا اختیار نہ ہو تو پھر انسان ملحق بالجمادات ہو جائیگا اس لئے امر تکلیف میں کون و وجود جو امر تکوینی کا لازمہ ہے مراد نہیں ہو سکتا تو شریعت نے امر تکلیفی میں لزوم وجود کو لزوم وجوب کی طرف نقل کیا کیونکہ وجوب مفضی الی الوجود ہوتا ہے اسی مناسبت کے ساتھ وجود سے وجوب مراد لیا گیا۔ فخر الاسلام لکھتا ہے کہ امر میں اگر جانب امر کو ملحوظ رکھا جائے تو پھر مامورہ کا وجود حقیقتاً واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو ملحوظ کیا جائے کہ شخص مامور ہو کہ مخاطب ہے وہ مکلف ہے تو پھر مامورہ کو مترافی ہونا چاہئے الی ان یوجدہ المكلف تو دونوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم نے امر کے ساتھ وہ شئی ثابت کی جو وجوہ طلب میں سے آگد وجہ طلب ہو اور وہ ہے وجوب جو خلف ہوا وجود کا اور وجود مترافی ہوگا اس وقت تک جب مکلف اپنے اختیار کے ساتھ اس کا اکتساب نہ کرے۔ وغیرہا من النصوص یعنی یہی مذکورہ کے علاوہ اور نصوص بھی ہیں جو دال ہیں کہ امر قولی برائے ایجاب ہوتا ہے جیسے انقصیت امری اور اذقیل لہم ارکعوا لایرکعون۔ کیونکہ آیت اولی سے معلوم ہوتا ہے کہ مامورہ کا تارک عاصی ہے اور عاصی ومن یعص اللہ ورسولہ فان لہ نار جہنم کی وعید کا مستحق ہے تو یہ وجوب میں ہی ہو سکتا ہے اور آیت ثانیہ میں مخالفت امر پر ان کی مذمت کی گئی اور یہی مراد از وجوب ہے۔ کیونکہ واجب کا تارک ہی مذموم اور لائق مذمت ہوتا ہے۔ وللعرف فان کل من یرید الخ عرف اور لغت اس پر متفق ہے کہ جو شخص طلب فعل کی جزماً کرنا چاہے جس کے ساتھ اس کی ترک ممنوع ہو جائے تو وہ اسی لفظ افعل کے ساتھ طلب کرے اور طلب فعل جزماً کا نام وجوب ہے جس کے ساتھ



ترک فعل ممنوع ہو جاتا ہے۔

مسئلہ وکذا بعد المحظر مطلقاً معنی ہے النهی والتحریم یعنی جب ایک شئی ممنوع اور حرام کر دی گئی ہے اس کے بعد اسی شئی کے متعلق امر واقع ہوا کہ اسے کر لو تو کیا یہ امر جو بعد النهی والتحریم واقع ہوا ہے یہ وجوب کے لئے ہے یا غیر وجوب کے لئے مصنف نے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا وکذا بعد المحظر یعنی نہی اور تحریم کے بعد بھی جو امر واقع ہو وجوب یا ایجاب کے لئے ہے لافلتنا یعنی دلائل مذکورہ جو ہم نے پیش کئے ہیں وہ فرق نہیں کرتے کہ امر کا ورود بعد المحظر ہو یا ایسے نہ ہو ہر قسم کا امر وجوب کے لئے ہے المآیہ کہ کوئی قرینہ قائم ہو جائے جو دال علی غیر الوجوب ہو تو پھر قرینہ کے موافق اس کا حکم ہوگا۔ وقیل للندب بعض نے کہا کہ امر بعد المحظر ندب واستحباب کے لئے ہوتا ہے جیسے وابتغوا من فضل اللہ امی اطلبوا الرزق یہ امر بعد المحظر واقع ہے کیونکہ اس سے پہلے ہے اذ انودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الطہور والبیع تو یہ امر فابتغوا استحباب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے وقیل للاباحۃ بعض کہتے ہیں کہ امر بعد المحظر اباحۃ کے لئے ہے کیونکہ مقصود من رفع التحريم اباحۃ ہوتی ہے کافی اصطادوا اس سے پہلے تحریم واقع ہے تحریم علیکم صید البر ما دم حرام اس کے بعد وارد ہے اذ احلتم فاصطادوا تو یہ امر اباحۃ اصطیاد کیلئے ہے وجوب وندب کے لئے نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ امر بعد المحظر اباحۃ کے لئے ہوتا ہے۔ قلنا یثبت دلالت بالقرینۃ یعنی ان دو آیتوں میں ندب اور اباحۃ ثابت بالقرینہ ہیں انما امر بہما یہ ذکر قرینہ ہے یعنی یہ دونوں امر حق عباد پر اور کرنا اور منفعت پہنچانے کی خاطر یہ قرینہ ہے کہ صرف ندب یا اباحۃ ہوگی کیونکہ اگر ان کا وجوب ہو جائے تو منفعت عباد منقلب الی المضرة ہو جائیگا کیونکہ ترک واجب معصیت کبیرہ ہے اور یہ بھاری نقصان ہے اس لئے اس قرینہ کی وجہ سے یہ امر وجوب کے لئے نہیں اور ہماری کلام اس امر میں ہے جو مجرد عن القرینہ ہو۔

مسئلہ واذا ارید به الاباحۃ والندب الخ اس میں اختلاف ہے کہ جب امر سے مراد اباحۃ یا ندب ہو تو یہ استعارہ ہوگا یعنی مجاز یا کہ یہ اطلاق علی طریق الحقیقۃ القاصرہ ہے تو مصنف نے اسے ذکر کرتے ہوئے کہا فاستعارة عند البعض والمجامع جواز الفعل علاقتہ جامعہ بین الحقیقۃ والمجاز جواز الفعل ہے یعنی امر کا حقیقی موضوع نہ وجوب تھا جس کا معنی ہے جواز الفعل والمنع عن ترک ندب و اباحۃ میں چونکہ جواز الفعل موجود ہے تو اسے معنی حقیقی کے ساتھ علاقہ قائم ہے اس لئے امر کا اطلاق ندب و اباحۃ پر مجاز ہوگا۔ لا اطلاق اسم الکل علی البعض یعنی یہاں اطلاق کل علی الجزیئ

ہے جیسے حقیقتہ قاصرہ والے حضرات کہتے ہیں کیونکہ اباحتہ اور ندب وجوب کے ساتھ مبائن ہیں کیونکہ احکام از قلم وجوب و ندب و اباحتہ وغیرہ ایک دوسرے کے ساتھ احکام متباینہ ہیں لہذا ان کے مابین علاقہ کلیہ و جزئیہ قائم نہیں ہو سکتا لہذا اباحتہ مبائن للوجوب ہے اس کی جز نہیں ہے۔ اعلم ان الامر تفصیل اختلاف ہے کہ امر وجوب میں تو حقیقت ہے یعنی اس کی حقیقی مراد وجوب ہے فاذا ارید جب اس کے ساتھ اباحتہ یا ندب کا ارادہ کیا جائے تو یہ بطریق مجاز ہوگا حقیقتہ نہیں ہوگی کیونکہ استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ ہے لہذا ارید بہ غیر ما وضع لہ یعنی جب امر سے مراد اباحتہ یا ندب ہو تو یہ غیر ما وضع لہ کا ارادہ ہو تو یہ مجاز ہوگا۔ بقدر ذکر فخر الاسلام فخر الاسلام نے اس مسئلہ میں ذکر اختلاف کیا ہے یعنی ارادہ ندب و اباحتہ کا مجاز ہونا متفق علیہ نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف ہے۔ فعند الکرخی و الجصاص مجاز فیہا یعنی امر کی استعمال فی الندب والاباحتہ کرخی اور جصاص کے نزدیک مجاز ہے۔

وعند البعض حقیقتہ فیہا اور بعض نزدیک امر ندب و اباحتہ میں حقیقت ہے مجاز نہیں ہے یہ واضح رہے کہ ان کے نزدیک حقیقت کاملہ نہیں ہے بلکہ حقیقتہ قاصرہ ہے یعنی استعمال اللفظ فی بعض ما وضع لہ وقد اختلفوا فخر الاسلام اور فخر الاسلام نے بھی اسے مختار سمجھا ہے اور مصنف نے بھی آگے چل کر واضح الثانی اسی کو کہا ہے تاویلہ اب اس قول کی تفسیر و تاویل کیا ہوگی جو اسے حقیقتہ کہتے ہیں حالانکہ استعمال فی غیر ما وضع لہ ہے تو کہا ان المجاز فی اصطلاحہم یعنی مجاز باصطلاح فخر الاسلام ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جس سے ایسا معنی مراد ہو جو موضوع لہ سے خارج ہو اما اذا ارید اور جس وقت لفظ سے موضوع لہ معنی کی جز مراد ہو تو لا یمیہ مجازنا فخر الاسلام اس کا نام مجاز نہیں رکھتا بلکہ وہ اسے حقیقتہ قاصرہ کے ساتھ موسوم کرتا ہے۔ والذی یدل اور اس اصطلاح پر فخر الاسلام کا یہ قول وال ہے ان معنی الاباحتہ والندب کہ اباحتہ اور ندب کا معنی وجوب کا بعض ہے فی التقدير ای فی الاصل خلاصہ یہ معنی ندب و اباحتہ وجوب کے معنی کے جز ہے لہذا یہ قاصر تو ہوگا مغایر نہیں ہوگا لہذا اس معنی پر دلالت حقیقتہ قاصو تو ہوگی مجاز نہیں ہوگی۔ مجاز وہ معنی ہوتا ہے جو موضوع لہ کا مغایر ہو۔ اما فی اصطلاح غیروہ عن العلماء باقی علماء کی اصطلاح میں مجاز ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جس سے غیر ما وضع لہ کا ارادہ کیا گیا ہے اور غیر ما وضع لہ عام ہے خواہ جزو موضوع لہ ہو یا ایسا معنی جو خارج از موضوع لہ ہو۔ وھذا التعریف اور یہ تعریف بھی فخر الاسلام کے نزدیک صحیح ہے۔ لکن یحمل غیر الموضوع لہ الخ یعنی غیر موضوع لہ کو وہ محمول علی المعنی الخارجی کرتا ہے یعنی مجاز کی تعریف میں جو کہا گیا ہے کہ غیر ما وضع لہ کا ارادہ ہواں غیر ما وضع لہ سے وہ معنی مراد ہے جو موضوع لہ سے خارج ہو اور جز پر لفظ غیر اطلاق نہیں ہو سکتا اور دلالت علی الجزیہ دلالت علی غیر ما وضع لہ نہیں ہے۔ اور غیر کی تعریف وہی جو علم الکلام میں مذکور ہے

یعنی صحت انفکاک کل واحد من الآخر یہاں اگرچہ جز تو منفک عن النکل ہو سکتی ہے لیکن کل تو منفک عن الجز نہیں ہو سکتا لہذا دلالت علی الجوز دلالت علی غیر ما وضع لہ نہ ہوئی بلکہ علی بعض ما وضع لہ ہوئی لہذا مجاز نہیں ہے بلکہ حقیقہ قاصرہ ہے۔

فحاصل المخلاف اس مسئلہ میں حاصل خلاف یہ ہوا کہ اطلاق امر علی الاباحۃ والندب بطریق طلاق اسم النکل علی المجز ہے جسے حقیقہ قاصرہ کہا جاتا ہے۔ ام بطریق الاستعارۃ بالبطریق استعازہ مجاز ہے ان تکتون علاقۃ المجاز بایں طور کے علاقہ مجاز ایک وصف بتین ہو جو معنی حقیقی اور مجازی کے مابین مشترک ہو جیسے اس کا اطلاق انسان شجاع پر ہوتا ہے کہ دونوں میں وصف شجاعت مشترک وصف ہے۔ والاصح الثانی اس ثانی سے مراد جو اپنی عبارت سابقہ ”وقد ذکر فخر الاسلام فی ہذہ المسئلۃ اختلافاً“ میں ثانیاً ذکر کیا ہے جو مختار عن فخر الاسلام تھا جس کو یہاں پیش کرتے ہوئے صراحۃً کہا ”وهذا اطلاق اسم النکل علی الجزء لدلالتہ دلیل اصحیۃ پیش کی خلاصہ یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اباحتہ مباین للوجوب ہے کیونکہ اباحتہ کا معنی ہے جواز الفعل مع جواز الترك اور وجوب کا معنی ہے جواز الفعل مع حرمتہ الترك اگرچہ اطلاق علی المباین مجاز ہوتا ہے کا اطلاق الاسد علی الانسان۔ لکن معنی قولنا ان الامر لا باحۃ یعنی جہاں ہم کہتے ہیں کہ یہ امر برائے اباحتہ ہے تو اس سے معنی اور مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ امر اباحتہ کی فقط ایک جزء یعنی جواز الفعل پر دال ہے یہ مراد نہیں ہوتی کہ اباحتہ کی دونوں اجزاء پر دال ہے کیونکہ امر جواز ترک پر اصلاً دال نہیں ہو سکتا۔ بل انما یثبت بلکہ جواز ترک صرف اس بنا پر ثابت ہوگا کہ یہ امر وجوب کی دوسری جزء یعنی حرمتہ ترک پر دال نہیں ہے فیثبت جواز الترك جواز ترک اسی اصل پر مبنی ہوگی کہ امر حرمتہ ترک پر دال نہیں اور جب حرمتہ ترک پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں تو ترک اسی بنا پر جائز ہوگی لا یلفظ الامر لفظ امر جواز ترک پر دال نہیں ہے لہذا اس کے ساتھ جواز ترک کو ثابت کرتے ہیں بجواز الفعل جواز فعل جو اس امر اباحتہ کے ساتھ ثابت ہوتی ہے وہ معنی وجوب کی ایک جزء ہے تو یہ اطلاق لفظ النکل علی المجز ہوا۔ وهذا معنی قوله لان الامر دال علی معنی اور مراد یہ ہوگی کہ امر اباحتہ جواز فعل پر دال ہے جو اباحتہ وجوب کے معنی کی ایک جزء ہے لہذا علی جواز الترك یعنی یہ امر جواز ترک پر دال نہیں ہے جس کے ساتھ اباحتہ مباین للوجوب ہوتی ہے لکن یثبت هذا لیکن یہ جواز ترک ثابت ہوگا۔ لعدم الدلیل اس لئے کہ حرمتہ ترک پر دلیل نہیں ہے اور یہی حرمتہ ترک معنی وجوب کی دوسری جزء تھی امر اس پر دال نہیں تو بہر حال یہ اطلاق النکل علی المجز ہے جو حقیقہ قاصرہ ہے مجاز اور استعارہ نہیں ہے۔ هذا بحث دقیق مائتہ الاخطری یہ بحث دقیق ہے جس تک مصنف کے ذہن کی رسائی ہوئی ہے لہذا درہ۔ هذا اذا استعمل وارید به الاباحۃ

الظنذب یہ مذکورہ بحث اور خلاف اس وقت ہے جب امر کو استعمال کیا جائے اور اس سے ارادہ ندب و اباحت ہو۔ اما اذا استعمل فی الوجوب جس وقت امر کی استعمال تو وجوب میں ہے لکن عندم الوجوب بالنسخ لیکن بعد میں وجوب منعدم ہوا بالنسخ یعنی وجوب منسوخ ہو گیا اس صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک ندب یا اباحت باقی رہتی ہے تو کیا یہ استعمال مجاز ہے یا نہ تو فرمایا لا یكون مجازاً کہ یہ استعمال فی الاباحت والندب مجاز نہیں ہے کیونکہ مجاز ایسے لفظ کو کہتے ہیں جس سے غیر ما وضع لہ مراد ہو ولم یوجد اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ امر کے ساتھ تو وجوب کا ارادہ ہو چکا ہے۔ هذه دلالة الكل على الجزء یہ تو دلالت کل علی الجز ہے اور دلالت متصف بالمجاز نہیں ہوتی جیسے آپ الانسان کا اطلاق کریں اور اس سے حیوان ناطق کا ارادہ کریں تو لفظ انسان کی دلالت ہر ایک ایک جز پر مجاز نہیں ہے بل انما یكون مجازاً بلکہ مجاز اس وقت ہو گا جب لفظ الانسان بولیں اور براہ راست ارادہ صرف حیوان کا کریں یا صرف ناطق یہ مجاز ہے کیونکہ یہ استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ ہے۔ بخلاف اس کے کہ جب دلالت علی الجز فی ضمن الكل ہو وہ مجاز نہیں ہوتا اور زیر بحث مسئلہ میں ایسے ہے کیونکہ جب امر استعمال فی الوجوب ہوا تو گویا اس کی استعمال جواز الفعل منع الترك میں ہوئی تو یہ دلالت علی جواز الفعل مجاز نہیں ہو سکتی کیونکہ بعد النسخ یہی جواز فعل باقی ہے جو بضمن وجوب تھا تو گویا کہ نسخ سے صرف حرمت ترک منسوخ ہوئی اور دوسری جز جواز فعل باقی رہا۔ لہذا اسے مجاز نہیں کہا جاسکتا۔ وانما قلنا علی مذهب الشافعی یعنی ہم عند الشافعی علی قید اس لئے لگائی ہے کہ بقا من ندب یا اباحت بعد نسخ الوجوب ان ہی کا مذهب ہے و علی مذهبنا اور ہمارے مذہب پر بعد نسخ الوجوب وہ اباحت باقی نہیں رہتی جو فی ضمن الوجوب تھی لکما ان قطع الثوب جیسے نجاست لگنے سے قطع ثوب واجب بالامر تھا اس کا وجوب منسوخ ہوا تو اب قطع نہ مستحب ہے نہ مباح اور اسی طرح توجہ فی الصلوة الی بیت المقدس واجب تھی بعد نسخ الوجوب اب صلوۃ میں استقبال الی بیت المقدس نہ مستحب ہے نہ مباح۔

**فصل الامر المطلق عند البعض یوجب العموم والتکرار** عموم شمول افراد کو کہا جاتا ہے یعنی جمیع افراد کو یکبارگی شامل ہونا اور تکرار وقوع مرۃ بعد اخری اور یہ باعتبار زمان کے ہوتا ہے یعنی ایک ساتھ فعل واقع ہو پھر دوسری ساعت میں ثانیاً وہی فعل واقع اس کا نام تکرار ہے کہیں عموم و تکرار ایک دوسرے کو متلازم ہو جاتے ہیں جیسے صلو اور صوموا جو جمیع افراد صلوۃ کو شامل ہیں۔ زندگی بھر میں کوئی نہ چھوٹے پائے اب صلو جمیع صلوات عمری کو شامل ہے اور ایسے صوموا اور صلوۃ و صوم تکرار اوقات کیساتھ مرۃ بعد مرۃ واقع ہوتے ہیں تو یہاں عموم اور تکرار ایک دوسرے کو متلازم ہیں۔ ایک دوسرے سے

منفک نہیں ہو سکتے اور کہیں مفترق بھی ہو سکتے ہیں جیسے طلّقی نفسک میں اگر عموم مراد ہو تو طلاقات ثلاث یکبارگی بکلمۃ واحدة کا اختیار ہوگا اس صورت میں اسے طلقت نفسی ثلاثاً کہنا پڑے گا اور اگر تکرار مراد ہو تو پھر مرۃ بعد اخری دینا ہوگا۔ تو بعض حضرات کے نزدیک امر مطلق یعنی جو قرآن تکرار اور عموم سے خالی ہو بوجب العموم والتکرار عموم اور تکرار دونوں کا موجب ہوگا لان انضرب مختصر من اطلب منك الضرب یعنی فعل مصدر معرف باللام پر ڈال ہے اور انضرب اسم جنس ہے جو مفید عموم ہے یعنی شمول لجميع الافراد یہ دلیل ہے عموم کی۔ اور دلیل تکرار پیش کرتے ہوئے کہا ولسوال السائل فی الحج حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایہا الناس قد فرض علیکم الحج فنجوا فقال الاقرع بن الحابس انکل عام یا رسول اللہ الحدیث اسی کو مصنف نے پیش کیا ہے بایں الفاظ العامنا ہذا ام لا بل البتہ سراقہ نے جو سوال حجۃ الوداع میں کیا ہے اس کے الفاظ بعینہ یہی ہیں العامنا ہذا ام لا بل بہر حال اس سائل نے جو اہل لسان ہے امر سے تکرار سمجھا ہے تو معلوم ہوا کہ امر موجب تکرار ہے قلنا باعتبار باثر العبادات یہ جواب از دلیل تکرار ہے حاصل یہ کہ اس سائل نے حج کو باقی عبادات صلوٰۃ وصوم و زکوٰۃ پر قیاس کیا کہ جب ان کے اندر تکرار ہے تو شاید اس میں بھی تکرار ہوگا اور سائل کے لئے یہ بھی موجب اشکال ہوا کہ حج متعلق بالوقت ہے اور وقت متکرر ہے تو تکرار وقت کے ساتھ اسے متکرر ہونا چاہئے اور سبب وجوب ایک ہے یعنی بیت اللہ چونکہ سبب متکرر نہیں اس لئے حج متکرر نہیں ہونا چاہئے اسی اشکال کی بنیاد پر سوال کیا ہے نہ اس بنا پر کہ امر موجب تکرار ہے لہذا آپ کا استدلال نا تمام ہے۔

وعند الشافعی یحتملہ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک امر موجب عموم و تکرار تو نہیں ہے البتہ احتمال تکرار و عموم رکھتا ہے۔ لہذا قلنا یعنی ان کی دلیل وہی ہے کہ لفظ انضرب مختصر ہے اطلب منك ضربا ان کے نزدیک مصدر تکرر ہے اور تکرر مقام اثبات میں خاص ہوتا ہے البتہ اس کے اندر احتمال عموم ہوتا ہے۔ وعند بعض علمائنا اسی الحنفیہ ہمارے بعض علماء کے نزدیک محتمل تکرار نہیں الا ان یکون مگر یہ کہ معلق بالشرط ہو تو تکرار شرط کے ساتھ مکرر ہوگا جیسے ان کنتم جنبا فاطہروا و اتکرار جنابت سے فاطہروا کا حکم مکرر ہوگا۔ و مخصوصا بوصف یعنی امر مخصوص اور مقید بوثبوت وصف کے ساتھ تو تکرار وصف تکرار امر ہوگا جیسے اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس یہاں امر بالصلوٰۃ مقید ہے لدلوک شمس کی وصف کے ساتھ یعنی لدلوک الشمس کے ثبوت کے ساتھ تو لدلوک شمس والی وصف کے تکرار کے ساتھ اقم کا تکرار ہوگا۔

وعند عامة علمائنا لا یحتملہما اصلا یعنی اکثر علماء احناف کے نزدیک امر محتمل عموم ہے نہ محتمل تکرار اس مسئلہ میں کل مذاہب اربعہ ہوئے اول یہ امر موجب عموم و تکرار ہے۔ ثانی مذہب

امام شافعیؒ کا کہ امر محتمل عموم و تکرار ہے ثالث بعض علماء احناف کا کہ جب معلق بالشروط ہو یا مقید بالوصف ہو تو پھر محتمل تکرار ہے رابع اکثر علماء احناف کا کہ امر نہ محتمل عموم ہے نہ محتمل تکرار۔ لان المصدر فرد یہ مذہب رابع کی دلیل ہے خلاصہ کہ امر بالفعل دال علی المصدر ہوتا ہے اور مصدر فرد ہے یعنی مفرد ہے۔ انما يقع اور مفرد واقع ہوتا ہے واحد حقیقی پر کیونکہ یہ متبعین فی المفرد ہے۔ اور لمجموع الافراد یا اس مفرد کا اطلاق مجموع افراد پر بھی ہو سکتا ہے کیونکہ مجموع من حیث المجموع واحد اعتباری ہوتا ہے وذا محتمل اور مجموع من حیث المجموع کا مراد ہونا محتمل ہے متبعین نہیں ہے۔ لایثبت الا بالنیۃ چونکہ یہ محتمل ہے اس لئے اس کا اثبات بلا نیۃ نہیں ہوگا البتہ نیۃ کے ساتھ ثابت ہوگا لا علی العدد المحض یعنی عدد محض پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا فنی فطلقى نفسك یہ تفریع ہے مذاہب مذکورہ کے لحاظ سے یوجب الثلاث علی الاول مذہب اول کے لحاظ سے یہ امر موجب ثلث ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک امر موجب عموم تھا اور جمیع افراد اطلاق کے ثلث ہیں اس لئے یہ موجب ثلث ہوگا۔

ویمحتمل الاثنين والثالث عند الشافعیؒ امام شافعی کے نزدیک چونکہ محتمل تکرار تھا اس لئے اس کے اندر احتمال اثنين ہے اور چونکہ محتمل عموم تھا اس لئے یہ امر محتمل ثلاث ہے۔ وعندنا ہی عند عامة علماء الاحناف كما هو المذهب الرابع يقع علی الواحد واحد پر واقع ہوگی کیونکہ یہ فرد واحد ہے جو اقل اور متیقن ہے ویمھنیۃ الثلاث کیونکہ ثلث مجموع افراد اطلاق ہے اور مجموع من حیث المجموع واحد اعتباری ہے جو کہ محتمل تھا لہذا نیۃ کے ساتھ اس کا مراد لینا صحیح ہوگا ولا تصح نیۃ الاثنين لانہ عدد محض کیونکہ طلاقات حرہ میں اثنين عدد محض ہے نہ واحد حقیقی نہ واحد اعتباری لہذا اس کی نیۃ صحیح نہیں لادلالۃ لاسم الفردی المفرد علی العدد اب اس مسئلہ کے ساتھ ثمرہ اختلاف تو واضح ہو گیا البتہ مذہب ثالث کے لحاظ سے اس مسئلہ میں ثمرہ اختلاف ظاہر نہیں۔ مذہب ثالث یہ تھا کہ امر محتمل تکرار نہیں ہے البتہ جب معلق بالشروط ہو تو محتمل تکرار ہوتا ہے فادردت هذه المسئلة تو یہ مسئلہ پیش کیا گیا تاکہ ثمرہ اختلاف ظاہر ہو جائے مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے ان دخلت الدار فطلقى نفسك مذہب ثالث کے لحاظ سے لائق ہے کہ یہاں تکرار شرط سے تکرار اطلاق ثابت ہو سکے نیۃ اس لئے کہا کہ ان حضرات سے اس مسئلہ میں کوئی روایت واقع نہیں ہے البتہ ان کے اصل وضابطہ کی بنیاد پر یہ موجب تکرار ہوگا فقال وفى ان دخلت الدار فطلقى نفسك نیۃ ان یثبت التکرار علی المذهب الثالث لا عندنا۔

وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما سرقة کے بارہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاقطعوا ايديهما تو اقطعوا کے اندر واحد حقیقی تو متیقن اور متعین ہے بالاجماع لہذا سرقة کی وجہ سے صرف ایک ہاتھ کاٹا جائیگا اور وہ بے یمن کیونکہ فاقطعوا ایما نہما کی قرأۃ تعیین یمن کرتی ہے تو یہ یسار کی قطع بالکل نہیں کی جائیگی کیونکہ نص اسے متناول نہیں ہے اور اس پر دل ہے۔ فصل الاثیان بالماء صوبہ نوعان مامور بہ کا لانا اور پورا کرنا اور اس کا وجود میں لانا دو قسم ہے ایک ادا یعنی جو شئی ثابت بالامر ہوئی ہے اسی کا عین حوالہ کرنا یعنی بعینہ وہی شئی لانا جو ثابت بالامر ہوئی ہے دوسرا قضاء جو واجب بالامر ہے اسی کی مثال پیش کرنا قلنا فی الاول ادا کی تعریف میں ثابت بالامر کا لفظ استعمال کیا ہے واجب کا لفظ نہیں بولا کیونکہ ادا جیسے واجبات میں ہوتی ہے ایسے نوافل میں بھی اور نوافل و سنن کا ثبوت بالامر تو ہے وجوب تو نہیں ہے اس لئے لفظ ثابت بولا تاکہ تعریف ادا نوافل کو بھی شامل ہو جائے بخلاف قضا کے یہ صرف واجبات کی ہوتی ہے اس لئے اس کی تعریف تسلیم مثل الواجب بہ کہا لفظ واجب کا استعمال کیا و یطلق کل منها علی الآخر مجازاً یعنی ہر ایک کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوتا ہے یعنی اطلاق قضا علی الاداء و اطلاق الاداء علی القضا جیسے فاذا قضیتہم مناسککم اور فاذا قضیت الصلوۃ میں اطلاق قضا علی الاداء ہے اور ادیت الدین اور نویت ادا منظر الامس یہاں ادا کا اطلاق علی القضا ہے ان دونوں اہتلاف میں تسلیم مثل الواجب ہے اور یہ اطلاق مجاز شرعی کے طور پر ہے کیونکہ دونوں معنی ایک دوسرے کے مابین ہیں صرف تسلیم الشئی الی من یتحققہ میں اشتراک ہے اسی وجہ سے اطلاق ایک دوسرے پر مجازاً ہوتا ہے۔ اطلاق المباشن علی المباشن بسبب الاشتراک فی الوصف مجاز کا اطلاق الاسد علی الانسان بالاشتراک فی الشجاعة والقضا یجب بسبب جدید عند البعض اگر قضا بمثل غیر معقول ہو تو اس میں اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق بسبب جدید ہوتی ہے البتہ قضا بمثل معقول میں اختلاف ہے کہ اس کا وجوب سبب جدید کے ساتھ ہے یا کہ جو سبب ادا تھا وہی سبب قضا ہے تو بعد البعض سبب جدید کے ساتھ قضا واجب ہوتی ہے لان القربۃ یہ ان کی دلیل ہے حاصل یہ کہ یہ معلوم و معروف ہے کہ قریۃ عبادۃ اپنے وقت مقررہ ہی میں قریۃ اور عبادۃ قرار پاتی ہے فاذا فات شرف الوقت جب وقت وال شرافت فوت ہو گئی تو اب اس قریۃ کی مثل بغیر نص جدید کے معلوم نہیں ہو سکتی لہذا نص جدید کا ہونا ضروری ہے۔

عند عامة اصحابنا ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک یجب اسی القضا بما وجب الاداء یعنی جس نص نے ادا کو واجب کیا ہے اسی کے ساتھ قضا واجب ہے لانه لما وجب بسببہ کیونکہ

جب ادا اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوئی تو لا یستطیع خروج الوقت تو خروج وقت کے ساتھ وہ واجب ساقط نہیں ہوگا ولہٰذا مثل اور اس فوت شدہ کی مثل بھی اس کی جانب سے ہو سکتی ہے تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ یصرفہ الی ما علیہ تو اس مثل کو اسی کی طرف صرف کرے جو اس کے ذمہ میں واجب تھی اور اسے فوت کر دیا نہ مثل من عندہ کے ساتھ احتراز کیا ان واجبات سے جن کی مثل بعد خروج الوقت یہ پیش نہیں کر سکتا جیسے صلوٰۃ الجمعہ اور صلوٰۃ العیدین خروج وقت کے بعد ان کی قضا نہیں ہو سکتی۔ فمافات الاشرف الوقت اب اس صورت مثل کے پیش کرنے میں صرف شرافہ وقت فوت ہو چکی ہے۔ وقد فات اور یہ جو فوت ہے یہ غیر مضمون ہے یعنی اس کی ضمان ادا کرنا عید پر واجب نہیں۔ الا بالاثم صرف گنہگار ہوگا وہ بھی اگر عامداً وقت فوت کیا ہے لقولہ تعالیٰ فعدة من ایام اخر وقولہ علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ الحدیث قرآن مجید فعدة من ایام اخر اور حدیث شریف فلیصلھا اذا ذکر بان ذلک وقتھا وال ہیں کہ صرف فوت شدہ واجب کی مثل لازم فی القضا ہے اور شرف وقت کی فوت پر کوئی ضمان نہیں ہے بشرطیکہ عامداً ترک نہ ہو ورنہ تو تفویت وقت پر تاثم لازم ہوگا۔

واذا ثبت فی الصوم والصلوٰۃ جب صوم و صلوٰۃ میں حالانکہ یہ قضا بمثل معقول میں ثابت ہوا کہ شرف وقت کے فوت پر کوئی ضمان نہیں ہے تو ان کے علاوہ مثلاً منذورات اور اعتکاف کی فوت میں قیاساً صرف ان کی مثل لازم ہوگی اور شرف وقت کی فوت پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوگی وما ذکرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غیر ساقط الخ یہ درحقیقت ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ جب قضا صوم میں نص قرآنی اور قضا صلوٰۃ میں حدیث وارد ہے تو پھر قضا بسبب جدید واجب ہوئی اور سبب جدید یہی نصوص واردہ فی القضا ہیں للباسبب الذمی او جب الادا اس سبب کے ساتھ نہ ہوئی جو موجب ادا تھا تو اس کا جواب دیا کہ یہ نصوص صرف یہ بتلا رہی ہیں کہ جو شئی بالسبب السابق واجب ہوئی وہ تمہارے ذمہ بحالہ واجب ہے خروج وقت کے ساتھ ساقط نہیں ہوئی اور شرف وقت ساقط ہے اس کی کوئی ضمان نہیں۔ لہٰذا بیجا ابتداء یہ نہیں کہ یہ نصوص ابتداءً وجوب قضا کمری ہیں بلکہ سابقہ بقا کا اعلام کر رہی ہیں باقی رہا منذورات اور اعتکاف میں جو ہم نے قیاس کیا ہے درحقیقت وہ بھی مثبت نہیں ہے بلکہ منظر ہے لہٰذا یہ مسائل بھی حقیقتاً ان ہی نصوص میں درج ہیں قیاس صرف برائے اعلام ہے۔

فان قيل فعلى هذا الاصل اب اسی اعس یعنی فضا واجب ہوتی ہے اس کے ساتھ جس کے ساتھ ادا واجب ہوتی ہے پھر اعتکاف جو منذور فی رمضان تھا جب کہ اس رمضان کے صوم



تو ادا کئے لیکن اعتکاف ادا نہیں کیا تو پھر دوسرے رمضان میں قضاء اعتکاف جائز ہونی چاہئے لان القضاء کیونکہ قضا واجب ہوئی اسی کے ساتھ جس کے ساتھ ادا واجب ہوئی والا داء قد اوجبه النذر اور ادا تے اعتکاف کو نذر نے واجب کیا ہے والنذر بالاعتکاف فی رمضان رمضان میں نذر اعتکاف ان صوم کی موجب نہیں ہے جو مخصوص بالاعتکاف ہے فیجوز القضاء پس قضاء اعتکاف رمضان آخر میں جائز ہونی چاہئے قلنا القضاء هنا یجب بما اوجب الداء یہ اس سوال مذکور کا جواب ہے حاصل یہ کہ قضاء اس مقام پر بھی اسی نذر کے ساتھ واجب ہے جس کے ساتھ ادا واجب ہوئی تھی اور نذر اعتکاف صوم مخصوص بالاعتکاف کا اقتضاء کرتی ہے لکنہ لیکن یہ صوم مخصوص بالاعتکاف سقط فی رمضان الاول رمضان اول جس میں نذر کی تھی اس میں یہ صوم مخصوص ساقط ہو چکا تھا شرافت وقت کی وجہ سے کیونکہ رمضان مشہود میں صوم رمضان فی افضل ترین عبادت ہے اس لئے صوم مخصوص بالاعتکاف ساقط ہوا تھا فاذا فات هذا جب یہ عارض شرافت وقت والا فوت ہو چکا ہے کہ اس کا درک بھی ممکن نہیں ہے الابوقت مدید یعنی شوال سے لیکر رمضان آخر تک ہستوی فیہ الحیوة والموت اس میں بقاء حیوة اور وقوع موت دونوں کا امکان برابر ہے۔ عادالی الاصل تو وہ نذر عود الی الاصل کرے گی اور صوم مخصوص بالاعتکاف کی موجب ہو جائیگی کیونکہ اعتکاف خود موجب ہے صوم مقصودہ کا لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لما اعتکاف الا بالصوم جب کوئی شخص نذر اعتکاف کرتا ہے تو اس کے ساتھ صوم مقصودہ مخصوص بالاعتکاف واجب ہو جاتا ہے ہاں اگر نذر اعتکاف رمضان کی ہو مثلاً یوں کہتا ہے للہ علی ان اعتکف رمضان ہذہ السنۃ تو چونکہ صیام رمضان کو فضیلت حاصل ہے علی صیام سائر الايام اس لئے صیام مخصوص بالاعتکاف ساقط ہو جاتے ہیں صوم مقصودہ مخصوص بالاعتکاف کا سقوط اگرچہ ایک قسم کا نقصان ہے لیکن شرف وقت یعنی شرف رمضان کی وجہ سے جو زیادۃ فضیلت ہے اس کے ساتھ جبر نقصان ہو جائیگا اور فضیلت رمضان کی بنا پر جو صیام مقصودہ مخصوص بالاعتکاف کی ترک سے خسارہ اور نقصان ہو رہا ہے وہ مرتفع ہو جائیگا۔ (اس زیادۃ فضیلت اور نقصان من سقوط الصیام المقصودہ کو ملحوظ خاطر رکھنا۔)

فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت یعنی جب اعتکاف مندور رمضان میں ادا نہیں کر سکا تو قضا اس کے ذمہ واجب ہے لیکن قضا کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ جب رمضان مخصوص بلا اعتکاف گذر گیا تو فضیلت شرف وقت فوت ہو چکی ہے تو پھر شرف وقت کی آئندہ برس تک انتظار نہ کی جائے بلکہ قضا بصوم مقصودہ مخصوص بالاعتکاف کے ساتھ لازم کر دی جائے دوسری صورت قضا کی یہ ہے کہ آئندہ رمضان تک انتظار کی جائے جب

رمضان آخر آئیگا تو پھر اس کے صیام میں زیادہ فضیلہ حاصل ہوگی اب اس رمضان میں قضاء اعتکاف کر لے اور صوم مقصودہ ساقط ہو جائیں گے اور فضیلہ و شرف وقت اس نقصان کا جبر کر لگی لیکن رمضان آخر تک مدت مدید ہے خوف موت ہر وقت لاحق ہے شاید رمضان آخر حاصل نہ ہو سکے لہذا پہلی صورت احوط ہے۔ اسی کو مصنف نے پیش کرتے ہوئے کہا فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت یعنی جب رمضان گزر گیا اور شرف وقت ساقط ہو چکی ہے اس کے باوجود صوم مقصودہ کے ساتھ قضا واجب کر دینا احوط ہے یہ وہ پہلی صورت ہے من وجوبہ مع شرف الوقت بنسبت اس کے کہ وجوب قضاء مع شرف الوقت کیا جائے یعنی رمضان آخر کی انتظار کی جائے اور وجوب قضا اس میں ہو اور یہ قضا مع شرف الوقت ہوگی یہ دوسری صورت ہے اس سے پہلی صورت احوط ہے۔

اذ سقطہ اس لئے کہ سقوط شرف الوقت موجب ہوگا صوم مقصودہ کا و فضیلۃ الصوم المقصودہ یعنی اس صوم مقصودہ کی فضیلہ احوط ہے من فضیلۃ شرف الوقت بنسبت اس کے کہ رمضان آخر کی انتظار کی جائے اور شرف وقت کی فضیلہ یوں حاصل کی جائے اس سے وہی صوم مقصودہ والی صورت احوط ہے۔ هذا صوم اذ فخر الاسلام بقوله وكان هذا الحوط الوجهين والاشارة یعنی فخر الاسلام کے قول میں جو لفظ ہذا ہے اس کا اشارہ سقوط کی طرف ہے جو مفہوم ہو رہا ہے فی قولہ نقطہ ما ثبت بشرف الوقت من الزیادۃ اسی زیادۃ الفضیلہ فالخاصہ تو فخر الاسلام کی کلام کا حاصل یہ ہے ان وجوب القضاء یعنی قضا کا وجوب مع سقوط زیادۃ اس کے ساتھ کہ ساقط کر دیا جائے اس زیادہ کو جو ثابت ہوتی ہے شرف وقت سے یہ قضا احوط ہے من الوجه الآخر یعنی دوسری وجہ سے دھوان یجب القضاء مع وجوب رعایۃ شرف الوقت اور وجہ آخر یہ ہے کہ قضا واجب ہو اور اس کے ساتھ شرف وقت کی رعایت بھی واجب کر دی جائے یعنی رمضان آخر کی انتظار کی جائے والدلیل علی الاحوطیۃ اور احوط ہونے کی دلیل وہ ہے جو فخر الاسلام نے کہا لان ما ثبت بشرف الوقت الی آخرہ معناه اور اس کے قول کا معنی یہ ہے ان شرف الوقت کہ شرف وقت نے ایک زیادہ واجب و ثابت کی تھی اور ایک نقصان ثابت کیا تھا فالزیادۃ زیادہ یہ ہے کہ صوم رمضان کو افضلیت حاصل ہے علی صیام سائر الايام باقی ایام کے صیام پر صیام رمضان افضل ہے والنقصان اور شرف وقت نے جو نقصان ثابت کیا تھا۔ موعدم وجوب الصوم المقصودہ صوم مقصودہ فی الاعتکاف کا معدوم ہو جانا اور ساقط ہو جانا فلما معنی رمضان یعنی جب رمضان

جس میں اعتکاف مندرجہ بالا اعتکاف گزر گیا سقط وجوب رعایۃ تلك الزیادة تو وقت کی زیادة اور فضیلة کی رعایت کرنیکا وجوب ساقط ہو جائیگا جو بایں صورت ممکن تھا کہ رمضان آخر کی انتظار کی جائے لما ذکرنا من امکان الموت کیونکہ رمضان آخر کے آنے سے پہلے امکان موت ہے اور رمضان آخر حاصل نہ ہو سکے فینبغی ان یسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزیادة تو جب یہ زیادة ساقط ہو گئی تو اس کے ساتھ وہ نقصان بھی بطریق اولی ساقط ہو جائیگا جس کا اس زیادة کے ساتھ انجبار ہو رہا تھا اور وہ نقصان تھا انعدام الصوم المقصود جب یہ نقصان ساقط ہوگا تو صوم مقصود مخصوص بالاعتکاف واجب ہو جائیگا وجه الاولیة وجہ اولیة یہ ہے کہ عبادۃ کے اثبات میں احتیاط کی جاتی ہے فسقوط النقصان اولی من سقوط الزیادة چونکہ سقوط نقصان میں صوم مقصود ثابت ہوتا ہے جو کہ عبادۃ ہے یہ اولی ہے بنسبت سقوط زیادة کے یعنی فضیلة وقت جب ساقط ہو گئی تو سقوط نقصان بالطریق الاولی ثابت ہوگا کیونکہ اس کے سقوط کے ساتھ صوم مقصود اولی عبادۃ حاصل ہوتی ہے۔ وایضاً یہ اولیة کی وجہ ثانی ہے حاصل یہ کہ شرف وقت کی زیادة کا سقوط اس لئے ہوا ہے کہ رمضان آخر تک خوف موت ہے وسقوط النقصان یعنی سقوط نقصان جس سے مراد یہ ہے کہ صوم مقصود واجب ہو جائے اس کا ثبوت بسبب خوف موت کے بھی ہے اور بسبب نذر بالاعتکاف کی وجہ سے بھی جب زیادة مذکورہ ساقط ہو چکی ہے جس کی وجہ سقوط امر واحد ہے تو نقصان مذکور بطریق اولی ساقط ہو جائے کیونکہ اس کے وجہ سقوط دو ہیں وسقوط النقصان عبارة اور سقوط نقصان تعبیر عبارتہ ہے اور مفہوم اس کا یہ ہے وجوب صوم مقصود یعنی صوم مقصودہ فی الاعتکاف کا وجوب فعلم ان سقوط شرف الوقت تو اس سے معلوم ہوا کہ شرف وقت کا سقوط یعنی رمضان آخر کی انتظار نہ کرنا یوجب وجوب صوم مقصود صوم مقصودہ کے وجوب کو ثابت کرتا ہے ولاشك اور اس میں شک نہیں کہ وجوب قضا مع فضیلة الصوم المقصود یعنی قضا کا وجوب اس طرح کہ اس کے ساتھ صوم مقصودہ کی فضیلت بھی حاصل ہو جائے احوط ہے بنسبت وجوب قضا کے جس کے ساتھ صرف شرف وقت کی فضیلت ہو۔

اذ فضیلة شرف الوقت فضیلة یغلب فوقها کیونکہ شرف وقت کی فضیلت ایک ایسی فضیلة ہے کہ اس کا ثبوت ہو جانا اغلب و اکثر ہے کیونکہ اعتکاف سال بھر کے جمیع شہور میں مشروع ہے سال کے بارہ ماہ میں سے شرف وقت صرف ایک ماہ رمضان المبارک کو حاصل ہے تو غالب

وقت اعتکاف کا شرفِ وقت کی فضیلت سے خالی ہوا بخلاف فضیلة الصوم المقصود اور صوم مقصود کی فضیلت کا فوات نادر ہے وہ صرف اس صورت میں ہے جب اعتکاف منذور فی رمضان ہو کہ اس وقت صیام رمضان کو فضیلت ہے علی الصوم المقصود اس کے علاوہ باقی تمام شہور میں صوم مقصودہ فی الاعتکاف کو فضیلت حاصل ہے۔ وہذا البحث اور یہ بحث مذکورہ اصول الامام فخر الاسلام کے مباحث میں کل بحث ہے قد فی فی بعض الحواشی بعض حواشی میں ان جہین ایک احوط دوسرا غیر احوط کی تفسیر مصنف کی تفسیر کے علاوہ اور طریقہ پر پیش کی گئی ہے جو مذکور فی التلویح ہے فی نظر لکن لا یغنی لیکن ان حضرات پر جو کہیں یعنی ذوی العاقل الکامل ہیں اور علوم میں مامرستہ رکھتے ہیں ان پر مخفی نہیں ہے کہ فخر الاسلام نے جو دلیل احوطیہ پیش کی ہے وہ دلالت کرتی ہے کہ مراد وہی ہے جو میں نے ذکر کی ہے لما توحیوا وہ جو بعض حواشی والوں کو وہم و توہم ہوا ہے والحمد لله الملم للصواب۔

والاداء اما کامل پہلے گزر چکا ہے کہ مامور یہ کہ لانا یا تو بصورت ادا ہوگا یا بصورت قضا تو یہ اس کی تفصیل ہے پھر ادا دو قسم ہے ادا محض۔ ادا شبیہ بالقضا۔ ادا محض دو قسم ہے اما کامل و ہوا ینوئی کامل وہ ہے کہ مامور یہ کو اسی وصف و طریقہ پر ادا کیا جائے جس طرح وہ مشروع ہوا ہے کالجماعة یعنی صلوٰۃ مکتوبہ کی مشروعیت بوصف الجماعة ہے تو صلوٰۃ مکتوبہ کو بالجماعة ادا کرنا ادا کامل ہے او قاصو یہ ادا محض کی دوسری قسم ہے ادا قاصر ان لم یکن بہ اگر ادا وصف مشروع کے طور پر نہ ہو تو یہ اولے قاصر ہے کصلوۃ المنفرد یعنی صلوٰۃ مکتوبہ منفرداً ادا کرنا ادا قاصر ہے۔ اور اسی طرح مسبوق جو بعد الامام منفرداً ادا کرتا ہے یہ بھی اولے قاصر ہے کیونکہ جمیع صلوٰۃ کی ادائیگی بالوصف المشروع نہیں ہوتی۔ ادشبیہ بالقضا یعنی ادا شبیہ بالقضایہ ادا محض کا قسم ہے کفعل الاحق لاحق اس کو کہتے ہیں جو اول صلوٰۃ بالجماعة پائے اور باقی بالجماعة نہ ہو جیسے امام کے پیچھے نماز کے اندر مقتدی کو کھڑے ہونے یا بحالت سجدہ وغیرہ نوم لاحق ہو جائے اور بعد از فراغت امام اسے انتباہ ہوا ہے یا امام کے پیچھے بعد الاقتدا نماز کے دوران اسے حدث لاحق ہو گئی ہے جا کر اس نے وضو کیا جب واپس آیا تو امام فارغ ہو چکا ہے اب یہ لاحق مابقی کو بعد فراغ الامام منفرداً ادا کر رہا ہے یہ ادا شبیہ بالقضا ہے فانہ اداء باعتبار الوقت باعتبار اس کے کہ یہ فعل لاحق وقت کے اندر ہے تو ادا ہے اور باعتبار اس کے کہ جو اس نے اقتدا کے ساتھ التزام ادا مع الامام کیا تھا وہ فوت ہو گیا ہے تو شبیہ بالقضا رہے خلاصہ

تقیم یہ ہے کہ جو صلوٰۃ مشروع بالجماعۃ ہے یا توکل کی کل ادا بالجماعۃ ہوگی یہ ادا کامل ہے یا کل کی کل منفرداً یا اس کا بعض حصہ منفرداً ادا کیا گیا ہے اور یہ بعض حصہ نماز کا حصہ اول ہو جیسے مسبوق یہ دونوں مثالیں ادا تے قاصرہ ہیں یا بعض حصہ منفرداً ادا کیا گیا اور یہ بعض نماز کا آخری حصہ ہے جیسے لاحق تو یہ ادا شبیہ بالقضائے ہے۔ لاندہ یقینی یہ شبیہ بالقضائے ہونیکی وجہ ہے یعنی وہ صلوٰۃ جس کے لئے احرام امام منعقد ہوا تھا اس کو قضا اور پورا کر رہا ہے بمثلہ یعنی اس کی مثل کے ساتھ لا بعینہ اس کے عین کے ساتھ نہیں ہے اس لحاظ سے یہ قضا ہے فعلیٰ ہذا یہ ماقبل پر تقریعات ہیں ان اقتدی المسافر بمثلہ اگر ایک مسافر اقتدا کرتا ہے ایسے امام کے ساتھ جو اس جیسا مسافر ہے اور یہ اقتدا وقت صلوٰۃ کے اندر ہو تہ سبقتہ الحدث ثم اقام بعد از اقتدار دوران صلوٰۃ مقتدی کو حدث لاحق ہو گئی اس کے بعد یہ مقیم ہو گیا اما بدخول مصرۃ یعنی اپنے مصر میں جو اس کا وطن اصلی تھا اس میں داخل ہو گیا وضو کرنے کے لئے تو اس صورت میں مسافر کا سفر جاتا رہا اور یہ مقیم ہو گیا اما بنیۃ الاقامۃ اپنے مصر کے علاوہ کسی اور جگہ وضو کرنے گیا اور نیت اقامت کر لی وقد فرغ امامہ اور وضو کرنے تک امام فارغ از صلوٰۃ ہو گیا ہے بنیٰ سرکعتین یہ کعتیں پر ہی بنا کرے گا یعنی دو رکعت جو صلوٰۃ مسافر ہے اسی کی تکمیل کرے گا باعتبار لاندہ باعتبار اس کے کہ لاحق شبیہ بالقضائے اور قضا کے اندر تبدیلی نہیں ہو سکتی لا بالاقامۃ یعنی سفر میں جو نماز فوت ہوئی اسے بعد الاقامۃ قضا کرے تو دو رکعت قضا کرے گا ولا بالسفر اور سفر کے ساتھ قضا تبدیل ہوتی ہے حضر میں نماز فوت ہوئی سفر کے دوران اسے قضا کرتا ہے تو چار رکعت قضا کرے گا بہر حال قضا سفر و حضر کے ساتھ متغیر نہیں ہوا کرتی چونکہ لاحق مابقی میں قضا کنندہ ہے لہذا اقامۃ کے ساتھ تبدیل نہیں ہوگی وہی دو رکعت مکمل کرے گا وان لم یفرغ اسی امامہ اگر اس کا امام فارغ نہیں ہوا اور یہ صورتہ مسئلہ یوں ہے کہ اقتدی مسافر بمسافر فی الوقت وقت نماز باعینہ کے اندر ایک مسافر نے مسافر امام کے ساتھ اقتدا کی تہ سبق للمقتدی حدث پھر مقتدی سے سبقت حدث ہوئی یعنی دوران صلوٰۃ مجبوراً حدث لاحق ہوئی ہے فدخل پس اپنے شہر کو وضو کی خاطر داخل ہوا یا وضو کے دوران نیت اقامت کر لی والامام لم یفرغ امام فارغ از صلوٰۃ نہیں ہوا تو یتما اربعاً تو یہ مقتدی چار رکعت تمام کرے گا کیونکہ یہ صورت ادا مع الامام ہے اور نیت اقامت جب ادا پر عارض ہو تو وہ معتبر ہوتی ہے اربع رکعات تمام کرے گا کیونکہ اس کا فرض چار رکعت ہو چکا ہے اذکان هذا المسافر مسبوقاً اگر یہ مسافر جس نے اقتدا بمسافر کی نماز نظر میں اس کے وقت

ادا کے اندر اگر مسبوق ہو یعنی اس نے اقتدا اس وقت کی جب امام ایک رکعت ادا کر چکا تھا فلما کتم صلوٰۃ الامام جب امام کی نماز تمام اور ختم ہوئی تو اس مقتدی نے نیت اقامہ کر لی تو فائدہ یتما ربعاً تو یہ چار رکعت ظہر تمام کرے گا لان نیتہ الاقامۃ کیونکہ نیت اقامت اعترضت علی قدر ما سبق عارض ہوئی ہے اس حصہ پر جس میں مقتدی مسبوق ہوا ہے اور وہ اس مقدار میں من کل الوجوه مؤدی ہے کیونکہ وقت ادا باقی ہے اور اس مقدار میں اس نے اداء مع الامام کا اپنے اوپر التزام نہیں کیا تھا۔ حتیٰ کیون قاضیا حتیٰ کہ اس کو اس مقدار میں قضا کنندہ قرار دیا جائے لما التزم اداء مع الامام اس لئے کہ اس نے اس کی اداء مع الامام کا التزام کیا تھا جب اس نے اس مقدار میں نیت اقتدار التزام ہی نہیں کیا تھا اس لئے اس مقدار کو قضا نہیں کہا جائیگا بلکہ ادا ہے لہذا نیت اقامہ معتبر ہے اما لاحق بخلاف لاحق کے کہ اس نے تو جمع صلوٰۃ کے اداء مع الامام کا التزام کیا تھا نیکون فی القدر پس اس مقدار میں جس میں اسے حدیث عارض ہوئی ہے مؤدی مع الامام نہیں رہا کیونکہ امام تو فائز ہو چکا ہے لہذا اس مقدار میں وہ قاضی ہوگا اور قضا بنیت اقامہ تبدیل نہیں ہو سکتی او تکم یا یوں ہو کہ لاحق نے بعد از فراغ امام یا قبل از فراغ امام کلام اور گفتگو کر لی ہے اور اسی حالت میں نیت اقامہ کر لی ہے تو یہ چار رکعت تمام کرے گا لانہ اداء کیونکہ یہ اس صورت میں صرف اداء ہے کیونکہ اس صورت میں اس پر استیناف صلوٰۃ لازم ہے۔ فاذا استأنف جب اس نے استیناف کیا تو من کل الوجوه مؤدی ہو جائیگا نیتہ الاقامۃ اعترضت علی الاداء تو نیت اقامہ عارض علی الاداء ہو چکی ہے اور اداء متغیر بالاقامۃ ہو جاتی ہے لہذا فیتم ربعاً ولهذا لا یقرہ لاحق الخ یعنی لاحق چونکہ اس حصہ میں جو بعد فراغ الامام پورا کر رہا ہے حکما خلف الامام ہے لہذا قراتہ بھی نہیں کرے گا۔ اور اگر اسے اسی حصہ میں سہو لاحق ہو جائے تو سجدہ سہو بھی نہیں کرے گا جیسے مقتدی کا حکم تھا۔ بخلاف المسبوق بخلاف مسبوق کے کہ وہ فیما سبق یعنی جس حصہ میں مسبوق ہوا ہے اس میں وہ منفرد ہے خلف الامام نہ حقیقتاً ہے نہ حکماً فیقرہ ویسجد للسمو۔

داما القضاء قضا کے اندر چونکہ مامور یہ کی مثل ادا کرنی پڑتی ہے تو قضا یا تو بمثل معقول ہوگی یعنی عقل بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہ مامور یہ کی مثل ہے كالصلوٰۃ للصلوٰۃ جیسے صلوٰۃ جو اپنے وقت سے فوت ہو چکی اب اس کی قضا دوسرے وقت میں اس جیسی صلوٰۃ ہوگی تو یہ بمثل معقول ہے۔ داماً بمثل غیر معقول یا قضا ایسی مثل کے ساتھ کی جائیگی جو غیر معقول ہے یعنی اس کی مماثلہ عقل نہیں سمجھ سکتا كالندیۃ للصوم جیسے قضا الصوم میں فدیہ ادا کرنا وثواب النفقة للیج یعنی ایک آدمی پر چھ فرض

ہوا لیکن اس کی ادائیگی میں اس نے تاخیر کی یہاں تک کہ وہ اتنا مغذور ہو چکا ہے کہ حج ادا کرنا اس کے لئے ممکن نہیں رہا یا فوت ہو گیا اور وصیت کر گیا ہے کہ میرے مال سے حج کرانا چونکہ حج عبادۃ بدنیہ بھی ہے اس لئے بلا عذر نیابت صحیح نہیں ہو سکتی اور بوقت عذر نیابت صحیح ہے لیکن حج تو وہی نائب کرے گا افعال حج وہی ادا کرے گا اور نفقہ اس آمر کی جانب سے ہو گا یہ نفقہ یا اس نفقہ کا ثواب عقلاً مماثل حج نہیں ہے تو یہ قضا بمثل غیر مقبول ہے۔

کل ما لا یعقل لہ مثل قربة یہ ایک ضابطہ پیش کر دیا کہ ہر وہ مأمور جس کی مثل بطور قربت و عبادۃ کے عقلاً نہیں ہے اور عقل اس کی مثل فی القربت سمجھ سکتا ہے لایقضی ایسے مأمور کی قضا نہیں ہوتی۔ الابن مگر یہ کہ اس کی قضا کے ساتھ نص وارد ہو جائے تو پھر قضا کرنا لازم ہو جائیگا کالوقوت بعرفة جیسے وقوف فی العرفات اور رمی الجمار فی منیٰ اور اضحیہ فی ایام النحر و تکبیرات التشریق کیونکہ تکبیرات تشریق بطور جبر کے یہ قربت معروف فی الشرع نہیں ہے الا فی الوقت المخصوص ورنہ تو بالعموم معروف عند الطرح اخفا ہے اور اصل بھی یہی اخفا ہے قال اللہ تعالیٰ واذکر ربک فی نفسك تضرعا وخیفۃ دون الجبر من القول وقال تعالیٰ ادعوا ربکم تضرعا وخفیہ یہ ہے اصل فی ذکر اللہ تعالیٰ فان کونها قربة ان کا قربت ہونا مخصوص بالزمان سے ولایقضی تعدیل الارکان نماز بغیر تعدیل ارکان کے ادا کی گئی ہے تو تعدیل ارکان کی قضا نہیں ہوگی کیونکہ صرف تعدیل ارکان کی نہ کوئی مثل ہے اور نہ اس میں نص واقع ہے لہذا تعدیل ارکان وحدہ کی قضا نہیں ہو سکتی اگر یہ حکم دیا جائے کہ خود نماز مع تعدیل ارکان قضا کی جائے تو صلوٰۃ اصل تھی اور تعدیل ارکان وصف و تابع تھی تو یہ ابطال الاصل اسی الصلوٰۃ بالوصف اسی بطلان الوصف ہے ہوا تعدیل بالوصف یہ تو باطل ہے لان البطلان الاصل بواسطۃ بطلان الوصف نقض الاصول وقلب المعقول والوصف وحدۃ لا یقوم بنفسہ اور صرف وصف تعدیل وحدہ کی قضا نہیں ہو سکتی کیونکہ وحدہ یہ صرف وصف ہے جو قائم بنفسہ نہیں ہے لہذا صرف اس کی قضا بدون الموصوف ممکن نہیں ہے اور قضا الوصف مع الاصل یہ نقض اصول ہے کما مر فہم یبقی الا حکم اب صرف اثم و گناہ باقی رہیگا۔

و کذا صفة الجودة اسی طرح صفت جوہ کی بھی قضا نہیں ہوگی مسئلہ یوں ہے کہ کسی شخص نے ادائیگی زکوٰۃ کے سلسلہ میں بجائے درام جید کے درام زیوف ادا کر دیئے تو اس صفت جوہ کی قضا نہیں کیونکہ یہ ایک وصف ہے جو قائم بنفسہ نہیں لہذا اس صفت کی وحدہ قضا نہیں ہو سکتی اگر اس کی قضا مع الدرہم ہو یعنی بصورت قضا درہم ادا کرے تو ابطال اصل لازم آئیگا بطلان وصف

کی وجہ سے یہ خلاف اصول ہے فان قيل فلم اوجبتہم الفدية في الصلوة قياساً اى على الصوم یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ آپ نے کہا ہے کہ ایسا مامور ہے جس کی مثل معقول بطور قربت کے نہ ہو تو اس کی قضا نہیں الا بنص تو صلوة جب شیخ فانی سے فوت ہو جائے تو اس کی قضا فدیہ کے ساتھ صحیح نہیں ہے کیونکہ فدیہ مثل معقول للصلوة نہیں اور نص بھی صلوة میں وارد نہیں ہے بلکہ نص فدیہ صرف صوم میں وارد ہے تو یہ ایسا حکم ہوا جو غیر مدرک بالقیاس ہے فینبغی ان لا یقاس علیہ غیرہ تو صوم پر غیر صوم یعنی صلوة کو قیاس نہ کیا جاتا کیونکہ حکم غیر مدرک بالقیاس میں قیاس نہیں ہوتا اما الاضحیۃ یہ دوسرا اشکال ہے اضحیہ میں اراقتہ دم ایام مخصوص کے علاوہ قربت ہونا معلوم نہیں ہوا۔ ولایدری اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ تصدق بعین الشاہ اوبقیمتہا یعنی شاة اضحیۃ بعینہا کا صدقہ کرنا یا اس کی قیمت کا صدقہ مل ہو مثل کیا اراقتہ دم کی قربتہ مثل ہے یا نہیں جب اس کا مثل ہونا معلوم نہیں ہے تو تم نے تصدق بالعین اوبقیمتہ کا وجوب کیوں کیا ہے تو والتصدق بالعین کا عطف الفدیہ پر ہے جو لم اوجبتہم الفدیہ میں مذکور ہے قلنا یہ جواب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ صوم کے بارہ میں جو فدیہ کا حکم ہے یحتمل التعلیل بالعجز احتمال رکھتا ہے کہ معلل بالعجز ہو یعنی شیخ فانی جو عاجز عن الصیام ہے اس عجز کی بنا پر فدیہ بجائے صیام کے لازم کیا گیا ہے تو یہی عجز عن الصلوة بھی ہے قلنا بالجواب احتیاطاً تو اسی عجز کی بنا پر صلوة میں بھی ہم نے قول بوجوب الفدیہ کا کر دیا ہے اور یہ مبنی بر احتیاط ہے فیکون آتیا بالمندوب اولاً۔ تو فدیہ ادا کرنے میں ادائیگی واجب ہو جائیگی اگر واجب نہ بھی ہو تو مندوب ہو جائیگا پھر بھی احتیاط اسی میں ہے کہ فدیہ عن الصلوة ہونا چاہئے نرجو القبول من اللہ تعالیٰ فانہ یحتمل ان یکون الفدیۃ واجبہ اس کے اندر یہ احتمال ہے کہ قضا للصلوة کے لئے فدیہ واجب ہو کیونکہ فدیہ فی الصوم اگر معلل بالعجز ہو تو پھر عجز فی مسئلہ الصلوة متحقق ہے تو فدیہ جیسے صوم میں واجب تو صلوة میں بھی واجب ہوگا اگر تعلیل بالعجز صحیح نہ ہو تو فلا اقل ان یکون آتیا بالمندوب پھر کم از کم اتنا تو ضرور ہے کہ وہ فعل مستحب کر رہا ہے اور امام محمدؒ نے اسی مقام پر کہا ہے نرجو القبول اور اس قسم کے الفاظ مسائل قیاسیہ میں نہیں کہہ جاتے بلکہ صرف احتیاطی مقام میں کہہ جاتے ہیں تو یہ مسئلہ احتیاطی ہے قیاسی نہیں ہے۔

وفي الاضحیۃ اور اضحیۃ میں تصدق بعین الشاة اوبقیمتہا کا قول اس لئے ہے لان الاصل فی العبادۃ الخ کیونکہ عبادۃ مالیہ میں اصل یہ ہے کہ تصدق بالعین ہونا چاہیے تو اضحیۃ بھی تو عبادۃ



مالیہ ہے لہذا اس میں بھی اصل یہی ہو سکتا ہے کہ تصدق بعین الشاة ہونا چاہئے الاذہ نقل  
 الى الاراقة لیکن ایام تضحیہ میں یہ تصدق بعین الشاة منتقل ہو گیا الی الاراقۃ یعنی اسی شاة کو  
 ذبح کر کے خون بہایا جائے تطیباً للطعام تاکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے طعام ضیافہ پاک صاف  
 ہو جائے للعباد یہ لیسے سمجھئے کہ مال صدقہ اوساخ ذنوب ہوتا ہے اس کے اخراج سے دسوخ  
 زائل ہو جاتی ہے اور مال سے نیت غارج ہو کر بقیہ مال کو پاک و صاف کر دیتا ہے اسی طرح  
 ایام تضحیہ میں اراقۃ دم کے ساتھ لحم ضیافۃ پاک صاف ہو جائیگا اور اس سے خبیث کا ازالہ ہو جائیگا  
 اور ضیوف کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے طیب و طاہر طعام کی ضیافۃ حاصل ہو اس لئے اضحیہ کے  
 ایام میں اراقۃ واجب ہے لکن لم فعل لیکن اس تعلیل مظنون یعنی یہ علت کے عبادۃ مالیہ میں اصل  
 تصدق بالعین ہے اس کے ساتھ ہم نے عمل نہیں کیا فی الوقت یعنی وقت تضحیہ میں اس تعلیل  
 پر عمل نہیں کیا حتیٰ لم نقل اس لئے ہم تصدق بالعین کے جواز فی وقت التضحیہ کے قائل نہیں اور  
 چونکہ ایام تضحیہ میں نص بالاراقۃ واقع ہے اس لئے معرض نص میں تصدق بالعین والے اصل پر  
 عمل نہیں کیا ان ایام میں تصدق بعین الشاة جائز نہیں ہے و عملنا بہ بعد الوقت اور وقت تضحیہ  
 جب ختم ہوا اور کسی عذر کی وجہ سے شاة تضحیہ ذبح نہ ہو سکی تو اس اصل پر یعنی تصدق بعین الشاة  
 پر ہم نے احتیاطاً عمل کیا اور قیاساً نہیں ہے لہذا یہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ یہ مالا یدرک بالقیاس میں  
 قیاس کرنا لازم آ رہا ہے و لہذا یعنی چونکہ بعد الوقت اس اصل تصدق بالعین پر عمل کیا گیا ہے تو  
 جس وقت عام ثانی آیا اور اب تک وہ شاة باقی ہے تو حکم الی التضحیہ و اراقۃ الدم منتقل نہیں ہوگا۔  
 لانه لما احتل یعنی چونکہ تصدق بالعین اصل ہونیکا احتمال رکھتا تھا اور اس کے ساتھ حکم بھی دیا جا  
 چکا ہے لم یطل بالشک تو اس شک پر کہ ممکن ہے کہ اراقۃ اصل ہو اور اس کا وقت بھی حاصل ہو چکا ہو  
 اس شک کی وجہ سے پہلا حکم باطل نہیں ہوگا۔ و اما قضاء یشبہ الاداء یہ قضا کا قسم ثالث ہے پہلے  
 دو قسم ایک قضا بمثل معقول اور دوسری قضا بمثل غیر معقول اور تیسری یہی قضا یشبہ الاداء یعنی ایسی  
 قضا جو مشابہ للاداء ہے۔ کما اذا ادرك الامام الخ جیسے ایک شخص امام کو صلوٰۃ عید میں بحالت رکوع  
 پاتا ہے اور اسی حالت میں اقترا کر کے تکبیرات زوائد حالت رکوع میں کہتا ہے اگرچہ ان تکبیرات زوائد  
 کا مقام اصلی توفوت ہو چکا ہے وہ قیام تھا ولیس لتکبیرات العید قضاء اور تکبیرات عید کی قضا تو  
 نہیں ہے کیونکہ قربت اور عبادۃ کے لحاظ سے ان کی مثل تو نہیں ہے لیکن لکوع لیکن چونکہ رکوع  
 کو مشابہت بالقیام ہے لبقاء الانتصاب والاستواء فی النصف الاسفل من البدن تو گو یا تکبیرات کا

بجائے رکوع کہنا ایسا ہے جیسے کہ قیام میں کہی جائیں لہذا یہ شہد بالاداء ہے۔  
 وحقوق العباد اور حقوق العباد بھی ان اقسام پر منقسم ہوں گے ان کے اندر اداء کامل وقاصر  
 وشبیہ بالقضا اور قضا کے اقسام ثلاثہ واقع ہوں گے فالاداء کامل حقوق العباد میں ادا تے کامل کی چند  
 مثالیں پیش کر دیں گے عین الحق فی الغصب جیسے کہ غصب میں غاصب بعینہ وہی شئی واپس کرے  
 جو غصب کی تھی اور ہو بھی اسی حالت و صفت میں جو بوقت غصب تھی والبیع اسی کتسلیم عین الحق  
 فی البیع یعنی بیع میں مبیع اسی حالت پر بائع کے حوالہ کرے جو اس کی حالت بوقت عقد بیع کے تھی۔  
 والصرف والسلم یعنی تسلیم عین الحق فی عقد الصرف والسلم بیع صرف میں بدل الصرف اور بیع  
 سلم میں مسلم فیہ کی تسلیم عین حق کی تسلیم ہے لہذا عقد الصرف والسلم جب ایک شخص عقد صرف کرتا  
 ہے یا عقد سلم تو بدل الصرف بیع صرف میں اور مسلم فیہ سلم میں واجب فی الذمہ ہو جاتی ہے جیسے  
 دین میں اس کا بدل واجب فی الذمہ ہوتا ہے اور یہ وجوب فی الذمہ ایک وصف ہے جو تسلیم اور  
 حوالہ کرنے کا احتمال نہیں رکھتی لہذا بدل صرف اور مسلم فیہ کا اس وصف کے عوض دینا قضا ہونی  
 چاہیے تھی کیونکہ یہ عین یعنی بدل الصرف اور مسلم فیہ غیر الدین ہے یعنی جو وجوب فی الذمہ تھا  
 وہ تو ایک دین تھا اور یہ عین اس کا غیر ہے لہذا یہ قضا ہونی چاہئے تھی لکن الشرع لیکن شریعت نے  
 اس مؤذی کو عین قرار دیا ہے اس واجب فی الذمہ کا اعتدال یكون استبدالاً تاکہ استبدال بدل صرف  
 میں اور مسلم فیہ میں قبل القبض لازم نہ آئے جو کہ شرعاً حرام ہے اگر اس مؤذی کو عین واجب قرار  
 نہ دیا جائے بلکہ اصلی واجب صرف وصف وجوب فی الذمہ ہو اور یہ مؤذی اس کا بدل قرار دیا جائے  
 تو یہ استبدال قبل القبض لازم آئے گا جو کہ حرام ہے لہذا مؤذی عین واجب ہے اس کی ادائیگی اولتے  
 کامل ہوگی۔

والقاصر کرد الغصب والمبیع مشغولاً الخ یہ حقوق العباد میں اداء قاصر کی مثال ہے ایک  
 غاصب نے ایک عید غصب کیا جو فارغ از عیوب تھا لیکن جب واپس کیا تو یہ مشغولاً بالجناہت ہے  
 مثلاً کسی کو اس غلام نے قتل کیا یا کسی کا ہاتھ کاٹا یا مشغول بالذین ہے مثلاً اس نے کسی کا مال تباہ  
 کیا جس کی ضمان اسے لاحق ہے یا مریض ہوا اور یہ تمام اشیاء بدست غاصب ہوئی ہیں اسی طرح  
 جاریہ غصب کی جو غیر حاملہ تھی جب واپس کی تو وہ حاملہ ہے اور یہ حمل بدست غاصب ہوا تو  
 یہ ادا تے قاصر ہے اسی طرح کسی بائع نے عید یا جاریہ کی بیع کی بوقت بیع کے مبیع سالم از عیوب  
 تھی جب مشتری نے بعد میں قبض کیا تو مبیع ان عیوب مذکورہ میں سے کسی عیب کے ساتھ معیوب

محق تو یہ بھی ادائے قاصر ہے حتیٰ اذا هلك بذلك السبب یہ اس کے قاصر ہونے پر تفریع ہے اگر یہ مبیع مشغول بالجنايت اسی جنایت میں قتل ہو کر ہلاک ہوا تو انتقض القبض عند ابی حنیفہ تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قبض باطل ہو جائیگی گاں المشری لم یقبض لهذا مشتری کل ثمن کار جوع کرے گا عن البائع وعندهما هذا عیب اور صاحبین کے نزدیک یہ ایک عیب ہے اور عیب تمامیت تسلیم اور قبض سے مانع نہیں ہوتا لهذا مشتری کی قبض تام ہو چکی ہے کاداء الزیوف جیسے کوئی شخص اپنے قرضہ میں قرضخواہ کو درابم زیوف ادا کرتا ہے اور صاحب الحق کو علم نہیں ہوتا تو یہ قبض تام ہو جاتی ہے حتیٰ لو هلك عنده اگر یہ عبد مشغول مشتری کے ہاں ہلاک ہوا تو اس کا حق باطل ہو جائیگا رجوع بالثمن کھاتا تو نہیں کر سکتا البتہ رجوع بالنقصان ہوگا اور اسی طرح اختلاف ہوگا جاریہ مغصوبہ میں جو غاصب کے ہاں حاملہ ہوئی ہے پھر اس نے واپس کی ہے اور مالک کے ہاں اسی سبب سے ہلاک ہوئی ہے تو امام کے نزدیک تمام قیمت کی ضمان غاصب پر لازم ہوگی۔ صاحبین کے نزدیک ضمان نہیں ہوگی۔

والاداء الذی یشبه القضاء کما اذا امهر اباهما فاستحق صورة مسئلہ یوں ہے ایک عورت کا باپ کسی شخص کا عبد و غلام تھا اس شخص نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا اور اس عورت کا باپ حق المہر میں معین کر دیا تو عورت نفس عقد کے ساتھ اپنے والد کی مالک ہو چکی ہے اور وہ ازاد ہو جائیگا۔ من ملک دارم محرم فمحرر کی وجہ سے فاستحق اور یہ عبد یعنی ابوالمرأة مستحق ہوا یعنی کسی اور شخص نے دعویٰ کر دیا کہ یہ میرا غلام ہے اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ دیدیا تو عورت کا ملک اور عقد باطل ہو جائیگا اور زوج پر اس کی قیمت واجب ہو جائیگی وان لم یقبض القاضي یعنی قاضی نے فیصلہ نہیں دیا نہ استحقاق کا اور نہ وجوب قیمتہ علی الزوج کا حتیٰ ملکہ ثانیاً حتیٰ کہ زوج اس عبد کا جواب المرأة ہے ثانیاً مالک ہو گیا ہے بشرایہ اوہبتہ تو زوج پر لازم ہے کہ یہ عبد عورت کے حوالہ کرے تو یہ تسلیم ادا ہے بایں حیثیت کہ یہی عبد عین ہے حق المرأة کا جس کی وہ مستحق محق بالتسمیۃ فی عقد النکاح پس یہ تسلیم من حیث انہ عین حتمہا اداء چونکہ یہی غلام عین ہے حق عورت کا تو اسی حیثیت سے تسلیم عبد ادا ہوگی فلا یملک منعہ تو جب عورت مطالبہ کرے یہی عبد جو میرا باپ ہے میرے حوالہ کر تو خاوند اس کو اس عورت سے نہیں روک سکتا یہ سب کچھ حیثیت ادا ہونے کے ہے۔ ومن حیث انہ ان تبدل الملك الخ اور بایں حیثیت کہ اس غلام پر تبدل ملک ہو چکا ہے کیونکہ صاحب الحق کے ملک سے خارج ہو کر زوج کے ملک میں آیا ہے اور تبدل ملک

موجب ہوتا ہے تبدل عین کا تو گویا یہ عین وہی نہیں ہے جو مسمیٰ فی مہر النکاح تھا تو اس تبدل کی کثرت سے قضا ہوگی تو یہ ادا شنبہ بالقضا ہوئی ردی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دلیل ہے اس کی کہ تبدل ملک تبدل عین کا موجب ہوتا ہے حاصل روایت یہ ہے کہ بریرہؓ کو گوشت ملا جو صدقہ تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ نہیں کھایا کرتے تھے لیکن بریرہؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الا تجعلین لنا من اللحم نصیباً فقالت صو لہم تصدق علینا یا رسول اللہ فقال علیہ السلام معی لک صدقہ ولنا صدقہ۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبدل ملک کو موجب قرار دیا۔ تبدل عین کا حکم باوجود اس کے کہ عین یعنی لحم ایک ہی تھا۔ ولان حکم الشرع علی الشئ یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم شریعت بالحل والحرمہ وغیرہما جب ایک شئی کے ساتھ تعلق پکڑے من حیث انہ مملوک لا من حیث الذات یعنی مملوک ہونے کے لحاظ حلت و حرمت متعلق ہو من حیث الذات متعلق نہ ہو تو تبدل ملک کے ساتھ حلت و حرمت وغیرہ تبدل ہو جاتی ہے اور جہاں حکم شرع متعلق ہو من حیث ذات الشئ وہ لا یتغیر اصلاً وہ کبھی تبدل نہیں ہو سکتا کلمہ الخنزیر یہ حرام لعینہ ونجس لعینہ ہے تو ایسے احکام تبدل ملک کے ساتھ تبدل نہیں ہوتے۔ اما اذا تعلق حکم الشرع الخ جب حکم شرع ایک ذات کے ساتھ من حیث الاعتبار تعلق پکڑے یعنی کسی مخصوص اعتبار کے لحاظ سے متعلق ہو تو اس اعتبار کے تبدل ہونے سے تبدل ہذا المجموع یہ مجموعہ ذات و اعتبار کا تبدل ہو جائیگا قد اراد بالعين جہاں یہ کہا گیا ہے کہ تبدل ملک سے تبدل عین حکمی ہو جاتا ہے عین سے یہی مجموعہ ذات بمع اعتبار مراد ہے تو حکم شرع جب اس مجموعہ کے ساتھ متعلق ہو تو تبدل اعتبار کے ساتھ مجموعہ تبدل ہو جائیگا لہذا حکم بھی تبدل ہو جائیگا لہذا حکم بھی تبدل ہو جائیگا۔ فلدیقت قبل التسليم اليها جب تک وہ غلام اس عورت کے حوالہ نہ کرے ازاد نہیں ہوگا کیونکہ قبل التسليم من ملک ذارجہ محرم ثابت نہیں ہوا بلکہ قبل التسليم اگر خاوند ازاد کرے یا بیع کر دے تو نافذ ہو جائیگی گے۔ کیونکہ وہ اپنے ملک میں تصرف کر رہا ہے لہذا نافذ ہوگا۔ وان کان قفنی القاضی اگر اس صورت استحقاق میں قاضی نے خاوند پر قضا بالقیمۃ کر دی ہے فی اداء المہر تو اس کے بعد زوج اس غلام کا مالک ہو تو اس غلام پر حق زوجہ عود نہیں کریگا بلکہ وہ مستحق قیمتہ ہوگی۔ ومن الاداء القاصر اور یہ بھی ادا قاصر ہے جبکہ غاصب نے اصل مقصوبہ شئی جو از قبیلہ مطعومات تھی مالک یعنی مقصوب منہ کو کھلا دی لیکن مالک کو علم نہیں ہوا کہ یہ وہی مقصوبہ شئی ہے تو ادا قاصر ہو گئی غاصب برئ از ضمان ہو جائیگا۔ وعند الشافعی اور امام شافعی کے

نزدیک برتی از ضمان نہیں ہوگا۔ لانه مامور بالاداء للبالقصور کیونکہ غاصب شرعاً مامور تھا کہ وہی شئی مفصوبہ واپس کرے فریب دینے کا مامور نہیں تھا و ربما یا کل یعنی کبھی انسان مقام اباحتہ میں اپنے مال کی مقدار سے زیادہ کھا جاتا ہے اور کبھی کم اس لئے اس فریب دہی سے بری از ضمان نہیں ہوگا۔ و لانه اداء حقیقۃ ہمار سی دلیل یہ ہے کہ یہ حقیقتاً ادا ہے کیونکہ مالک کی شئی بعینہ اس نے واپس کر دی ہے اگرچہ اس ادایں قصور تو ضرور ہے لیکن جب مالک نے کھا لیا اس نے اپنے اختیار کے ساتھ ائلاف کیا ہے لہذا ادا تمام ہو جائیگی جھل اور لاعلمی کوئی عذر نہیں ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ انسان مقام اباحتہ میں اپنے مال سے زیادہ کھا جانا آگورہ عادیہ مخالف دیانت ہے لہذا اس کے ساتھ غاصب بری از ضمان نہ ہو یہ ایک لغوبات ہے لہذا اس کا ادا پر کوئی اثر نہیں ہوگا۔

والقضاء بمثل معقول اما کامل یعنی جو مثل صورۃ ومعنی ہو اس کو فوت شدہ شئی کے عوض دیا جائے تو یہ قضا بمثل معقول قضا کامل ہوگی و اما قاصر یا قاصر ہوگی جیسے اس شئی کی قیمت ادا کرنا اس وقت جب اس کی مثل منقطع ہو چکی ہے یا سرے سے اس کی مثل صورتی تھی ہی نہیں چونکہ مثل صورتی سے عجز ہو چکا ہے اس لئے اس کا حق فی الصورۃ فوت ہو چکا ہے اب صرف مثل معنوی باقی ہے وہ ہے قیمت لہذا یہی ادا کی جائے گی۔ فلا یجب القاصر قاصر واجب نہیں ہوگی۔ مگر اس وقت جب کامل سے عجز ہو۔ نفی قطع الیہ ثم القتل بخیر المولیٰ یعنی ایک شخص نے کسی انسان کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے بعد اسے قتل کر دیا تو ولی مقتول کو اختیار ہوگا چاہے تو پہلے قاتل کا قطع ید کرے پھر اسے قتل کرے و هو مثل کامل یہ ہے مثل کامل اگر ولی مقتول چاہے تو صرف قتل کرے و هو قاصر یہ قاصر ہے وعند ہما لا یقطع اور صاحبین کے نزدیک اس صورۃ مذکورہ میں ولی مقتول کو قطع ید کا اختیار نہیں ہے لانه انما یقتص کیونکہ قصاص بالقطع اس وقت ہوتا ہے جب یہ واضح ہو جائے کہ قطع نے سرایت نہیں کی اور مفضی الی الموت نہیں ہوئی۔ فاذا انقضی الیہ جب یہ قطع سرایت کر کے مفضی الی القتل ہو جائے تو اس وقت موجب قطع موجب قتل میں داخل ہو جاتا ہے اور موجب سے مراد اس مقام میں وہی شئی ہے جو قتل و قطع کے ساتھ واجب ہوتا ہے یعنی قصاص تو قصاص ید قصاص نفس میں درج ہو جائیگا۔ اذا قتل اثم موجب القطع اور موجب سے مراد یہاں اثر حاصل بالقطع ہے یعنی قطع کے ساتھ جو اثر ثابت ہوتا یعنی سرایت مفضیۃ الی القتل تو اس قتل نے جو بعد بالقطع واقع ہوا اثر قطع کو اس محل قطع میں تمام کر

دیا ہے یعنی اہلک نفس گویا کہ قطع پھر قتل یہ ایسے ہو جائیگا جیسے قطع سرایت مفضی الی القتل موتی  
 ہے تو اس صورت میں یہ جنایت واحد ہوگی۔ نصار کا اذاتلہ بضربات یہ ایسے ہو جیسے قاتل مقتول  
 کو ضربات متعددہ کے ساتھ قتل کرتا ہے تو اس صورت میں ضربات کا قصاص نہیں ہوتا بلکہ صرف  
 قصاص نفس یعنی قتل ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی قصاص قطع نہیں ہوگا صرف قصاص نفس یعنی  
 قتل ہوگا۔ قلنا هذا من حیث المعنی یعنی جو یہ کہا گیا ہے کہ قتل نے اثر قطع کو متمم کر دیا تو یہ جنایت  
 واحدہ ہے لہذا ان کا موجب اور مقتضا ایک ہونا چاہیئے یہ اتحاد من حیث المعنی ہے من حیث  
 الصورة نہیں۔ اما من حیث الصورة فی جزاء الفعل فلا یعنی من حیث الصورة جو جزائے فعل ہونی  
 چاہئے اس میں اتحاد نہیں فعل یعنی قطع اور قتل صورت الگ الگ اور متعدد فعل ہیں ماہو جزاء  
 الفعل هو القصاص لہذا ہر فعل کا الگ الگ قصاص ہونا چاہئے واما یدخل فی جزاء المحل یعنی  
 جزاء محل میں تداخل ہوتا ہے کہ عثمان جزاء عثمان کل میں داخل ہو جاتی ہے جہاں جزاء محل ہو اور جزاء فعل  
 میں ایسے نہیں ہوتا کمائدخل ارش الموضوعة فی دية الشعر یہ تداخل فی جزاء المحل کی مثال ہے  
 صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک انسان کو سر میں زخم موضعہ لگایا جس کے اثر سے سر کے  
 بال تباہ ہو گئے جن کے دوبارہ اُگنے کی توقع بھی نہیں ہے چونکہ محل ایک ہے لہذا جو دیت شعوبہ  
 موضعہ کا تاوان اسی میں متداخل ہو جائیگا صرف دیت شعر لازم ہوگی ارش موضعہ واجب نہیں  
 ہوگی هذا لان الدية جزاء المحل کیونکہ دیت الشعر جزاء محل ہے تو ارش موضعہ اس میں متداخل ہو جائیگا  
 والقتل قد بمحو اثر القطع یہ اس کا جواب ہے جو صاحبین نے کہا تھا کہ قتل متمم ہے اثر قطع کا یعنی قطع  
 سرایت کر کے قتل تک مفضی ہو جاتی ہے تو قتل بعد القطع نے اس اثر کو تمامیت تک پہنچا دیا ہے  
 خلاصہ جواب یہ ہے کہ قتل کبھی اثر قطع کی متمم کے بجائے اس کے اثر کو محو کر دیتا ہے اور مٹا دیتا  
 ہے کیونکہ قتل کے ساتھ محل ہی فوت ہو گیا فوات محل کے ساتھ قطع کا اتمام اور اس کی سرایت ممکن  
 ہی نہیں رہی لہذا اتمام کیے متصور ہو سکتا ہے قال اللہ تعالیٰ وما اكل السبع الا ما ذكيتہ یہ ایک مثال  
 ہے اس کی کہ قتل قطع کے اثر کو مٹا دیتا ہے جیسے ایک شاة کو درندے نے زخمی کیا اور اس کا  
 گوشت کاٹ کر کھایا تو اس کی شریعت نے حرمت قائم کر دی اگر یہی زخم اور قطع لحم مفضی الی الموت  
 ہو جائے الا ما ذکیتہ کا استثناء بتلا رہا ہے کہ اگر اسی حالت میں شاة کی حیات کچھ باقی ہو ذکات  
 شرعیہ کے ساتھ ذبح کر لی جائے تو یہ شاة حلال ہے تو دیکھئے کہ اس قتل نے جو بصورة ذکوة شرعیہ ہوا  
 ہے قطع اور جرح کے حکم کو مٹا دیا ہے اگر اسی جرح سے مرقی تو حرام مرقی قتل ذکاتی نے اس اثر کو

نہم کر کے حلال کر دیا۔ وانما لا یجیب القصاص جواب عن قوله نصار كما اذا قتله بضربات فلامه  
جواب یہ کہ ضربات میں تو قصاص ہی نہیں جب تک ان کے ساتھ زخم نہ ہو یا قتل نہ ہو جب  
جرح ہو تو صرف ارش جرح لازم ہوگی اگر قتل تک نہ پہنچ جائے تو قصاص نفس ہوگا زیادہ  
کچھ نہیں بہر حال ضربات فقط کا قصاص نہیں ہوا کرتا۔

واذا انقطع المثل ضمان بالمثل کی صورت میں اگر مثل منقطع عن ایدی الناس ہو گئی ہے  
تو اس وقت تجب القيمة اور یہ قیمت یوم النصوصت کی واجب ہوگی لانه حیث انقطع کیونکہ وقت  
خصوصہ متحقق ہوا ہے عمر عن المثل الکاامل تو اس وقت مثل معنوی یعنی قیمت لازم ہوگی۔  
بالقضاء یعنی قیمت کا وجوب قضاء قاضی سے ہوگا هذا عند ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف کے  
نزدیک قیمت یوم الغصب اور امام محمد کے نزدیک قیمت اس یوم کی ہوگی جس دن اس  
کی مثل منقطع ہوئی ہے والدلائل فی الفقہ وفی التلویح ایضاً والقضاء بمثل غیر معقول كالنفس الم  
قضاء بمثل غیر معقول کی مثال جیسے نفس معقول کہ اس کی دیت و ضمان بالمال المتقوم ادا کی جاتی ہے  
یہ قضاء بمثل غیر معقول ہے فلا یجیب عند احتمال المثل العقول یعنی جب تک مثل معقول صورتہ معنی کا احتمال باقی ہے  
یعنی قصاص تو اس وقت تک ضمان بالمال لازم نہیں ہوگی۔ خلافاً للشافعی امام شافعی کا اس میں  
اختلاف ہے فان عنده اسی عند الشافعی ولی الجنایت مخیر ہے درمیان قصاص اور اخذ دیت  
کے جو چاہے لے سکتا ہے قاتل کی رضامندی کا کوئی تعلق نہیں ہے وانما شرع یہ مال اور  
دیت یہ مشروع ہے اس وقت جب کہ احتمال قصاص نہ ہو منه على القاتل یہ قاتل پر احسان  
ہے بان سلم نفسه بایں طور کہ اس کا نفس اور جان بچ گئی وعلى القاتل اور قاتل پر بایں طور کہ اس  
کا حق بالکلیہ حدر اور ضائع نہیں ہوا۔ وما لا یعقل له مثل لا یقضی الا بنص یعنی جس کی مثل معقول موجود  
نہیں ہے اس کی قضاء بغیر نص من الشارع کے نہیں ہوگی قد ذکر هذه المسئلة فی حقوق الله یہ مسئلہ  
قضاء بمثل غیر معقول کا حقوق اللہ میں تھا فالان نذكرها فی حقوق العباد یہ فرغ علیہا فرغما۔  
فلا تضمن النافع بالمال المتقوم منافع ضائع شدہ کی ضمان مال متقوم سے نہیں ہوگی مثلاً کسی  
غاصب نے کسی سے غلام غصب کیا یا دابة غصب کیا اسے بلا استعمال اپنے پاس محبوس رکھا  
یا غلام سے خدمت لیتا رہا اور دابة پر سوار ہوتا رہا یا دار غصب کی اسے بلا سکونت روکے رکھا  
یا خود سکونت پذیر رہا تو مغضوب منہ کے پاس ان اشیاء کی واپسی ہوگی لیکن منافع جو تلف شدہ  
میں عند الا حنات ان کی ضمان بالمال نہیں کیونکہ ہذا خود متقوم نہیں ہیں اذ لا تقوم بلا احراز

یعنی جس شی کا احراز نہیں ہو سکتا وہ غیر متقوم ہوتی ہیں یعنی ان کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ احراز کا معنی ہے ایک شی محفوظ کرنا اور ذخیرہ کرنا تاکہ بوقت ضرورت کام میں لائی جائے ولا احراز بلا بقاء جو شئی باقی نہیں رہ سکتی اس کا احراز نہیں ہو سکتا منافع تو اعراض ہیں دلا بقاء لا دعراض اور اعراض کے لئے بقاء نہیں ہے اس لئے منافع کی ضمان نہیں ہوگی اور نص اس میں وارد نہیں ہے لہذا قیاس کے ساتھ اثبات ضمان نہیں ہو سکتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی ضمان بالمال ہوگی۔ ان کے نزدیک منافع متقوم ہیں تو ان کی جانب سے یہ اعتراض ہے جو مصنفؒ نے پیش فرمایا۔ فان قيل فكيف يرد العقد عليها یعنی اگر منافع متقوم نہیں ہیں تو پھر ان منافع پر عقد اجارہ کیسے وارد ہوتا ہے واجب کا اجارہ پر لینا تاکہ اس پر سواری اختیار کرے گا سکونت کی خاطر دار اجارہ پر لینا یہ تمام عقود اجارہ صحیح ہیں پھر یہ منافع پر کیسے صحیح ہیں۔ قلنا باقامة العين مقامہا جواب یہ کہ عین اشیاء کو قائم مقام منافع کے قرار دیدیا جاتا ہے متاجر نے دار پر قبضہ کر لیا یا دار پر توپس سہی اشیاء جو قابل منافع ہیں یہ قائم مقام منافع کے ہو جاتے ہیں فان قيل هي في العقد مال متقوم اس سوال کے اندر خود منافع کو بلا قائم مقام اشیاء کے متقوم قرار دینے کی کوشش ہے خلاصہ سوال یہ کہ عقد میں خود منافع مال متقوم ہیں لتقومها في عقد النكاح عقد نکاح میں منافع متقوم ہو جاتے ہیں۔ اور شریعت میں عقد نکاح میں مال متقوم دینا ہوتا ہے لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا بالمال المتقوم کما قال اللہ تعالیٰ ان تبغوا باموالکم و يجوز ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة اور ابتغاء بضع یعنی نکاح منفعت اجارہ کے عوض کرنا بھی صحیح ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتا ہے اور حق المہر میں متعین کرتا ہے کہ میرے عہد یا جاریہ سال بھر قیری خدمت کرے گی تو یہ منفعت اجارہ عقد نکاح میں مال متقوم ہو رہا ہے کیونکہ ابتغاء بضع تو بالمال تھا تو معلوم ہوا کہ منافع مال متقوم ہیں فتكون في نفسها تو فی حد ذاتہا بھی یہ متقوم ہوں گے کیونکہ جو شئی فی حد ذاتہا متقوم نہ ہو ورنہ عقد کے ساتھ وہ متقوم نہیں ہو سکتی لان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذا لك یعنی منافع کافی حد ذاتہا متقوم ہونے پر یہ دوسری دلیل ہے خلاصہ یہ کہ ان منافع کا تقوم اس بنا پر نہیں ہے کہ عقد ان کے تقوم کی طرف محتاج ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے دلیل پیش کی لان العقد قد يصح بدونه عقد کبھی بدون المال المتقوم صحیح ہوتا ہے كالخلع فان منافع البضع الخ کیونکہ منافع بضع کے جب عقد نکاح سے خارج ہوتے ہیں تو غیر متقوم ہوتے ہیں وان كانت متقومة اگر متقوم تھے جس وقت داخل فی عقد نکاح ہو رہے تھے



لیکن طلاق کے وقت ان کی قیمت نہیں ہوتی نفع انہا باوجود اس بات کے کہ حالت خروج میں متقوم نہیں تھے لیکن پھر بھی ان کا مقابلہ بالمال عقد خلع میں صحیح ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ عقد ان کے تقوم کی طرف محتاج نہیں ہے۔ تقومہا فی العقد پس منافع کا تقوم ضرورۃ عقد کی بنا پر نہ ہوا تو اس کے باوجود عقد میں ان کا تقوم ثابت ہے تو یہ دلیل ہے کہ فی حد ذاتہا منافع متقوم ہیں۔ قلنا تقومہا یہ جواب ہے اس کا جو دلیل اول میں کہا تھا کہ جو شئی متقوم نہ ہو ورنہ عقد ساتھ متقوم نہیں ہو جاتی تو یہ جواب بصورت منع ہے۔ بل بصیر فی العقد متقوم بلکہ عقد میں ہی یہ متقوم ہو جاتے ہیں بالرضا اسی برضا الطرفین بخلاف القیاس ان کا رضا کے ساتھ عقد میں متقوم ہونا خلاف قیاس ہے کیونکہ مال متقوم وہی ہو سکتا جس میں احرار ہو جب منافع میں احرار نہیں ہو سکتا عقلاً یہ مال متقوم نہیں ہو سکتا تو عقد میں ان کا برضا فریقین متقوم ہونا خلاف قیاس ہے فلا یقاس علیہ ان پر آگے قیاس نہیں ہو سکتا۔ بשל معنیین اس عبارت کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ غضب میں منافع کو متقوم قرار دینا اس کا قیاس اس پر نہیں ہو سکتا کہ عقد میں یہ متقوم ہیں کیونکہ عقد میں ان کا متقوم ہونا خلاف قیاس ہے غیر قیاسی امر پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

والثانی انه لا یقاس الخ دوسرا معنی یہ ہے کہ غضب میں منافع کو مقابل مال قرار دینا اس کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اس پر کہ عقد میں منافع مقابل مال ہیں۔ دوسرا معنی خود ان کے دعویٰ کو رد کر رہا ہے۔ دعویٰ ان کا یہ تھا کہ غضب میں منافع کا مقابل بالمال ہونا صحیح ہے کیونکہ یہ عقد میں مقابل مال ہوتے ہیں پہلے معنی کے لحاظ سے ان کے تقوم فی الغصب کو قیاس کرنا علی التقوم فی العقد کو رد کر رہا ہے لہذا المعنی یعنی چونکہ تقوم فی العقد خلاف قیاس لہذا تقوم المنافع فی الغصب کو قیاس کرنا صحیح نہیں قیاس بالمعنی الاول کے بطلان پر یہ دلیل ہوئی والمفارق ایضا وهو الرضا یہ قیاس بالمعنی الثانی یعنی مقابله المنافع بالمال فی الغصب کو قیاس کرنا علی مقابله المنافع بالمال فی عقد الخلع کہ ان کے مابین رضا مندی فارق ہے کہ خلع میں رضا فریقین موجود ہے غضب میں ایسے نہیں ہے یہ دلیل ہے قیاس بالمعنی الثانی کے بطلان پر ولا یضمن الشاہد الخ ہذا تصریح یہ جو کہا کہ جس شئی کی مثل معقول نہ ہو تو اس کی قضا بغیر نص من الشارع کے نہیں ہو سکتی یہ اسی پر تفریح ہے صورتہ مسئلہ یہ ہے کہ دو شاہدوں نے قاضی کے سامنے شہادۃ دی کہ ولی مقتول نے قصاص معاف کر دیا ہے قاضی نے اس شہادۃ کی وجہ سے فیصلہ بالعفو صادر کر دیا پھر یہ

گواہ اپنی شہادۃ سے رجوع کر گئے کہا کہ ہم نے غلط اور جھوٹی شہادۃ دی تھی لہٰذا ہم بضمان تو ان پر کسی قسم کی ضمان عائد نہیں ہوگی کیونکہ استیفاء قصاص ایک معنی ہے جس کی کوئی مثل معقول نہیں ہے اور مال اس کی مثل صورت تو نہیں ہے کیونکہ استیفاء قصاص معنی اجیار ہے کیونکہ اس کے ساتھ قاتل کا شر دفع ہو جاتا ہے ممکن تھا کہ عداوت کی بنا پر اولیاء مقتول کے قتل کی وہ کوشش کرتا اور ابنائے مقتول کے درپے ہوتا اور اس بقایہ خاندان میں گویا مقتول کی بھی ایک قسم کی حیوة ہے اور مال میں یہ معنی موجود نہیں ہے اس لئے یہ مال اس کی مثل معنوی بھی نہیں ہو سکتا۔

ولا غیر الولی اذا قتل القاتل اور اگر غیر ولی نے اس قاتل کو قتل کر دیا ہے تو ولی مقتول کا جو حق تھا استیفاء قصاص کا وہ اس نے ضائع کر دیا ہے تو اس کی بھی ضمان اس غیر ولی پر عائد نہیں کی جائیگی۔ لان الشہود الخ کیونکہ شہود اور قاتل القاتل نے ولی مقتول کی کوئی شئی ضائع نہیں کی بجز استیفاء قصاص کے اور استیفاء قصاص ایک معنی ہے جس کی مثل معقول نہیں ہے لہٰذا اس کی ضمان بالمال نہیں ہو سکتی۔ والقضاء الشیبه بالاداء کا لقمۃ اذا امر عبد اغیر عین یہ قضا شبیہ بالاداء کی مثال ہے صورتہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے نکاح کیا اور منکوحہ کو حق المهر ایک عبد دینا قرار دیا۔ اور عبد بھی غیر متعین تو اس میں وہ قیمت عبد ادا کرے تو یہ قضا شبیہ بالاداء ہے کیونکہ اس کا قضا ہونا تو ظاہر کیونکہ عبد نہیں دے رہا جو اصل تھا قیمت دے رہا ہے جو بدل ہے حقیقتاً یہ قضا ہے لکن لما کان الاصل الخ چونکہ اصل یعنی عبد غیر متعین مجہول من حیث الوصف ہے اگرچہ معلوم من حیث الجنس ہے کیونکہ رجل ہوگا اور بنی آدم لیکن ردی اور جتید ہونے کی وصف مجہول ہے لہٰذا مجہول الوصف کی ادائیگی سے وہ عاجز ہے تو ثبت العجز عن اداء الاصل وهو تسلیم العبد تو اس صورت میں اس کی قیمت واجب ہوگی تو گویا کہ اب قیمت اصل ہے۔

لما کان الاصل الخ چونکہ حقیقتاً اصل تو عبد تھا اور معلوم من حیث الجنس تھا لہٰذا وہی اصل یعنی عبد اولاً اس کے ذمہ میں واجب ہوگا۔ لہٰذا زوج کو اختیار ہے کہ عبد وسط دیوے یا اس کی قیمت جو بھی ادا کرے گا عورت اس کے قبول کرنے پر مجبور ہے اسے کوئی اختیار نہیں ہے رد کرنے کا۔ وایضاً اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس صورت میں عبد وسط واجب ہوگا جو کہ اصل ہے لیکن اس کا وسط ہونا قیمت پر موقوف ہے جس کی قیمت اعلیٰ ہوگی وہ عبد اعلیٰ ہوگا۔ درمیانی قیمت والا وسط اور ادنیٰ قیمت والا ادنیٰ ہوگا اس لحاظ سے قیمت اصل بنتی ہے۔ کیونکہ تعیین عبد اسی قیمت پر موقوف ہے تو قیمت من وجہ اصل ہوئی۔ فقضاء ہا پس قضا قیمت

شبیه بالادار مہوگی شبیہ بالادار ہونے کی وجہ سے عورت مجبور علی انشورال ہے ۔  
 فصل لایلد للماء مرس من صفة المحسن ہذہ المسئلۃ مشککہ غایتہ الاشکال وطولیہ الاذیال  
 ما اجترأت علی تحریرہا وتقریرہا ولست مستطیعۃ لافہامہا وتفہیمہا فختمت ہذہ الحاشیۃ  
 المسماة بالتعلیق الفیسخ فی حل التوضیح والتلوین علی فصل حسن الماء مرسوبہ واللہ تعالیٰ  
 اسأل ان یتقبلہا منی ہذہ البضاعة المزجاة ویجعلہا ذخیرۃ سعیدۃ لی فی العقبی وارجو من اللہ تعالیٰ  
 ان یغفر لی فی الدنیا یدفعنی فی الاخری وعلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ سیدنا محمد والہ وصحبہ اجمعین  
 آمین وکان ذلک فی شہر ربیع الثانی سنۃ عشر بعد الف واربعمائة ۔

مکتبۃ الرشیدہ ۴۲۲۶۳۱  
 سرکی روڈ  
 کوئٹہ